١

اصول الشیعه

لاستنباط احکام الشریعة

حجة الاسلام والمسلمین الشیخ

محمد حسین الیوسفی دامت تأییداته

مقدمة الاستاذ الفقیه الشیخ

محمد جواد الفاضل اللنکرانی دام ظله

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمدحسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الائمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۱

اشارة

سرشناسه : یوسفی گنابادی‌خراسانی، محمدحسین
عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعهٔ لاستنباط احکام‌الشریعهٔ : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمهٔ‌الاطهار علیهم‌السلام.
مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.
فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.
شابک : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳ :
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه.
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

مقدّمهٔ الاستاذ الفقیه‌الشیخ محمّدجواد الفاضل اللنکرانی دام‌عزّه‌العالی

ألحمد للّه‌ربّ العالمین، والصلاهٔ والسلام علی سیّدنا ونبیّنا الأکرم الّذی هو صاحب‌أعظم شریعهٔ فی العالم وعلی أوصیائه المعصومین، الّذین هم باب علوم الأوّلین والآخرین،

وقد انتهی بهم جمیع معارف الدین اصوله وفروعه.

وأمّا بعد فلا یخفی علی من له ممارسهٔ بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غایهٔ بعد معرفهٔ اللّه تبارک وتعالی وصفاته وأفعاله، فإنّ سعادهٔ البشر دنیویّاً واخرویّاً فی ظلّ الفقه والأحکام الّتی وصلت إلینا من طریق القرآن والعترهٔ الطاهرهٔ ومن أهمّ المقدّمات لتحصیل ملکهٔ الاستنباط والنیل إلی درجهٔ الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم یجعل صاحبه ذا قوّهٔ عمیقهٔ لفهم المنابع الاستدلالیّهٔ ویعینه علی فهم الکتاب، فهو لیس منطق الفقه فقط بل هو منطق لکثیر من العلوم العالیهٔ کالفقه والتفسیر والعقائد والتاریخ، فإنّ البحث عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۶

حجّیّهٔ خبر الواحد لیس منحصراً بالأحکام الفرعیّهٔ- علی ما حقّقناه فی محلّه- بل هو حجّیّهٔ حتّی فی الروایات التفسیریّهٔ والعقائدیّهٔ والتاریخیّهٔ، کما أنّ مباحث القطع صالحهٔ للمسائل الاعتقادیّهٔ أیضاً وهکذا مسألهٔ الحسن والقبح العقلیّین الّتی هی الرکن الرکین للمباحث الاعتقادیهٔ الجدیدهٔ أیضاً وبناء علیه تجب إعادهٔ النظر فی تعریف علم اصول الفقه و نقول بأنّه لیس آلهٔ للفقه بل هو آلهٔ ومنطق للعلوم المهمّهٔ نعم نفعه للفقه أکثر من سائر العلوم وبالجملهٔ لا شکّ فی أنّ من لا معرفهٔ له بعلم اصول الفقه لا معرفهٔ له بالأحکام الشرعیّهٔ ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نری أنّ الأکابر من المجتهدین قد اهتمّوا اهتماماً کثیراً بالغور حول

مباحث هذا العلم ونرى تطوّره فى هذا الزمان ما لا يرى مثله فى العلوم المسانخة له، فانظروا إلى مباحث الاصول العمليّة كيف تطوّرت وتكاملت فى طىّ القرون المتعدّدة، حتّى صارت مجموعة مفصّلة عظيمة نافعة، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائة العقليّة فى فترة من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحلّى فى المعتبر والشهيد فى الدروس قد جعلاها من الأدلّة العقليّة القطعيّة، واستدلّا عليها بقاعدة أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفى الزمن الثانى جعلوها من الأمارات الظنّية كصاحب المعالم، وفى الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملى، ولعلّ أوّل من تنبّه لذلك هو صاحب شرح الوافية السيّد جمال الدين وقد تكاملت فى زمن الوحيد البهبهانى، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصارى ،. فيا أيّها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغترّ بظاهر ما ذكره بعض من التورّم فى هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلًا وبوناً وعليك بالاتّصال الأكيد والانس الشديد والممارسة الدائميّة بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديدة للوصول إلى الأحكام الدقيقة ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيّما فى العصر الحاضر من جهة أنّ النظام البشرى محتاج جدّاً إلى تنسيق امورهم مع المبانى الشرعيّة، ومن الواضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷

أنّ من كان له قوّة فى هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل فى جنبه إلى نكات جديدة وقواعد بديعة ومبانٍ خاصّة لاستنباط الأحكام الدينيّة والإجابة على الأسئلة الكثيرة المتوفّرة، كما أنّ بعض التقسيمات المهمّة للحكم كانقسامه إلى الأوّلىّ والثانوى وإلى الشخصى والولايى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المُباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديدة فى العلوم المختلفة كالطبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أنّ انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الّذى أسّسه الاصولى المحقّق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان اللّه عليه مضافاً إلى تأثيره فى حلّ بعض من المشكلات العلميّة فى هذا العلم له دخل حقيقى فى استخراج الأحكام الشرعيّة كما أنّ القول بعدم وجود المجعول فى الأمارات والاصول العلميّة- قبال من قال بجعل المؤدّى كالشيخ الأعظم أو المعذّريّة والمنجّزيّة كالمحقّق الخراسانى أو الحجّيّة كالمحقّق الإصفهانى أو الوسطيّة فى الإثبات كالمحقّق النائينى- الّذى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكّدنا أنّه من هذا الطريق ترتفع مشكلة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا فى الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهرى حتّى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم فى حلّ المشكلات الفقهيّة.

وبالجملة لكلّ واحد من الاصوليّين سهم وافر فى توسعة هذا العلم وتعميقه وفى العصر الحاضر كان والدى سماحة العلّامة الفقيه الاصولى المدقّق آية اللّه العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى رضوان اللّه عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير فى تشريح مبانى القوم سيّما المبانى المبتكرة لُاستاذيه البروجردى والخمينى . ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديدة ومن أهمّها إحاطته الواسعة على المدرسة الاصوليّة فى النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح فى طىّ بحوثه وهذه الخصوصيّة نادرة فى عصرنا والمجموعة التى بين أيديكم من أوّلها إلى آخر البرائة تقرير الدورة الثانية ومن بداية أصالة التخيير إلى آخر المجموعة تقرير الدورة الاولى من اصوله

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸

بيد الفاضل العالم حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفى دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه اللّه خير الجزاء ونسأل اللّه تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولُاستاذه ولجميع من ساعده فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشانى دامت بركاته.

والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والاصوليّين يوم ولدوا ويوم ماتواويوم يبعثون ورحمة اللّه وبركاته

محمّد جواد الفاضل اللنكرانى

شوّال المكرّم ۱۴۳۰ ق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۹

كلمة المقرّر

الحمد للّه‌ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين الهُداة المهديّين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فإنّي لمّا حضرت مجلس بحث الاصولى الفقيه الصائن لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم باللَّه، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الاستاذ الأكبر، آية اللَّه العظمى الفاضل اللنكرانى «أعلى اللَّه مقامه ورفع فى جنّات النعيم درجته»[۱] رأيت بحثه الشريف ذا مبانٍ عالية وبراهين شافية، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزيّنت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفة حول اصول الفقه حسبما يسعنى ويؤدّى إليه فهمى القاصر، وسمّيته ب «اصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة».

وينبغى هاهنا ذكر امور:

۱- كلّما جاء فى المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الاستاذ الأعظم آية اللَّه العظمى الفاضل قدس سره، وأمّا ما جاء فى الحاشية فما استفدته منه فعبّرت فى آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالى وفهمى القاصر فعبّرت فى آخره برمز «م ح- ى».

فكلّ ما وجده القارئ الكريم من علوّ المبانى وقوّة البراهين فهو مستند إلى الاستاذ قدس سره وما وجده من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلى المقرّر الخاطئ أقرب من أن يسند إلى الاستاذ المحيط بجميع المطالب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰

۲- أنّى تصدّيت لإخراج مآخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطة بها ليسهل المراجعة لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.

۳- حيث إنّي التحقت بمجلس درس الاستاذ قدس سره فى بداية «أصالة التخيير» من الدورة الاولى، وبعد إكمال هذه الدورة حضرت الدورة الثانية إلى ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفّقاً من الدورتين المذكورتين.

۴- حيث إنّ قائد الثورة الإسلاميّة الإمام الخمينى والمحقّق الكبير السيّد أبا القاسم الخوئى ارتحلا إلى رحمة ربّهما فى أثناء الدورة الثانية من مباحث الاستاذ المحاضر قدس سره[۲] ذكرنا عقيب اسمهما الشريف فى زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمه الله»[۳].

وهاهنا يلزم علىَّ أن اقدِّم أجزل الشكر والتقدير إلى نجل شيخنا المحاضر سماحة آية اللَّه الحاج الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكرانى، وإلى مدير «مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام» حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشانى «دام عزّهما» فإنّهما كانا يشوّقاننى ويساعداننى على تنظيم ما كنت كتبته فى السنوات الماضية، وإعداده للطبع.

وأيضاً ينبغى أن أشكر ولدى العزيز روح اللَّه اليوسفى «وفّقه اللَّه تعالى» فإنّه أعاننى بغاية جهده فى المقابلة والتصحيح.

فنرجو من اللَّه القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل فى فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمّدحسين اليوسفى الگنابادى الخراسانى

۲۸/ ۱۰/ ۱۳۸۷ ش، ۲۰ محرّم الحرام ۱۴۳۰ ق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۱

الحمـد للّه‌ربّ العالمین، والصـلاة والسـلام علی سیّدنا ومولانا ونبیّنا أبی القاسم محمّد، وعلی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین، ولعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین، من الآن إلی قیام یوم الدین. اعلم أنّ مباحثنا تحتوی مقدّمة ومقاصد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۳

المقدمةوهی تشتمل علی امور

اشارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۵

الأمر الأوّل‌حول موضوع العلم وملاک تمایز العلوم وموضوع علم الاصول وتعریفه

اشارة

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: فی موضوع العلم

اشارة

قال فی الکفایة: موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة[۴].

یستفاد من هذه الجملة امور ثلاثة: ۱- أنّ العلم یحتـاج إلی موضوع. ۲- أنّ ذلک الموضوع المحتاج إلیه أمر واحـد. ۳- أنّه ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیّة.

فلابدّ من البحث عن هذه الامور الثلاثة.

رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول احتیاج العلم إلی الموضوع

ذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلی عدم احتیاج العلوم إلی الموضوع مستدلّاً- علی ما قرّره المقرّر- بأنّ مؤسّس کلّ علم ومدوّنه الأصلی لم یعیّن موضوعاً له لیبحث عنه، بل العلوم فی بدء تدوینها کانت ناقصة جدّاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۶

بحیث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتکاملت بمرور الأزمنة حتّی صارت ما بأیدینا الیوم.

ویشـهد له ما نقله الشـیخ الرئیس[۵] عن المعلّم الأـوّل[۶] فی تـدوین المنطق من أنّـا مـا ورثنـا عمّن تقـدّمنا فی الأقیسـة إلّاضوابط غیر مفصّـلة، وأمّا تفصیلها وإفراد کلّ قیاس بشـروطه فهو أمر قد کددنا فیه أنفسـنا، ویمکن أن یزید علیها من یأتی بعدنا مباحث اخری أو یزیلوا عیوب آرائنا[۷].

وفیه: أنّ قلّة مسائل العلوم فی بدو تدوینها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن کانت أمراً مسـلّماً إلّاأنّها لا تنافی احتیاجها إلی الموضوع لو دلّ علیه دلیل، فالآن لابدّ لنا من ملاحظة أدلّة افتقارها إلیه، وهی وجوه:

مسلک المشهور فی المقام

الأوّل: ما تمسّک به المشهور لإثبات وحدة موضوع العلم، لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلی الموضوع أیضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبیان دلیلهم یحتاج إلی ذکر مقدّمتین:

الاولی: أنّ کلّ علم یترتّب علیه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ فی المقال»، ومن علم المنطق «صیانة الإنسان عن الخطأ فی الفکر»، ومن علم اصول الفقه «القدرة علی استنباط الأحکام الفرعیّة الإلهیّة» وهکذا سائر العلوم، فکلّ علم یترتّب علیه فائدة واحدة.

الثانیة: أنّ لنا قاعدة فلسفیّة، وهی أنّ «الواحد لا یصدر إلّامن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۷

الواحد»[۸]، فیمتنع أن یؤثّر الأمران المتباینان اللذان لا جامع بینهما فی أمر واحد، فتأثیر الشمس والنار فی الحرارة مثلًا کاشف عن وجود جامع بینهما هو المؤثّر فیها لا محالة، وهذه القاعدة تسالم علیها جلّ المحقّقین، وأقاموا البرهان علیها.

إذا عرفت هاتین المقدّمتین، فنقول:

کلّ علم عبارة عن مجموع مسائله، وهی مؤثّرة فی الغرض، مثلًا علم النحو عبارة عن «کلّ فاعل مرفوع، کلّ مفعول منصوب، کلّ مضاف إلیه مجرور» وسائر المسائل، وهی توجب الوصول إلی الغرض الذی هو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال»، فلابدّ من تصوّر جامع واحد بین المسائل یکون مؤثّراً فی الغرض واقعاً.

وحیث إنّ کلّ مسألة مرکّبة من موضوع[۹] ومحمول ونسبة بینهما، فالجامع المؤثّر فی الغرض بحسب التصوّر البدوی إمّا منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولکنّه بحسب الدقّة لا یمکن انتزاعه من المحمولات، لأنّ المحمول عارض علی الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم علیه رتبةً، فلا یصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقدح عدم صلاحیّة النسب أیضاً لذلک، لأنّها معانٍ حرفیّة غیر مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوعات والمحمولات ثانیاً، فکیف یمکن انتزاع الجامع منها؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۸

فلابدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحیّة النسب والمحمولات لذلک.

فثبت أنّ لکلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر فی غرضه الواحد منتزع من موضوعات مسائله.

هذا حاصل دلیل المشهور.

ویمکن المناقشة فیه من وجوه

۱- لا دلیل علی وحدة الغرض المترتّب علی العلم، فانّه یمکن أن یترتّب علی علم فائدتان متلازمتان، والمحقّق الخراسانی رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً[۱۰]، إلّا أنّه لم یُقم دلیلًا علیه.

۲- أنّ وحدة غرض العلم مغایرة للوحدة فی القاعدة الفلسفیّة.

توضیح ذلک: أنّ الواحد علی ثلاثة أنواع، لأنّه إمّا شخصی، مثل «زید» وإمّا نوعی، مثل «الإنسان» وإمّا عنوانی، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان یعمّ المجتمعین فی هذا المدرس، دون الخارجین عنه، ومثل «أهل البیت» فی آیة التطهیر، فإنّه عنوان شامل

للخمسة الطيّبة الذين كانوا فى البيت[١١] حين نزول الآية، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثة أنواع: شخصى ونوعى وعنوانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩

ثمّ الواحد العنوانى قد يكون اعتباريّاً، كالصلاة المشتملة على القراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعتبرة شرعاً أمراً واحداً.

وقد يكون عرفيّاً، كالمعجون المؤثّر فى رفع مرض خاصّ، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّاأنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهة فى أنّ المراد بالواحد فى القاعدة الفلسفيّة هو الواحد الشخصى، كما بيّنه المحقّقون من الفلاسفة، فإذا كان المعلول واحداً شخصيّاً يستحيل أن يتعدّد علّته المستقلّة.

وحينئذٍ فإن أرادوا بوحدة الغرض المترتّب على العلم الوحدة الشخصيّة أيضاً- لكى ترتبط المقدّمة الاولى بالثانية، ويتمّ القياس المنطقى الذى يبتنى على كون الأوسط فى الصغرى والكبرى شيئاً واحداً- فلابدّ من القول بترتّب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتّصافه بالوحدة الشخصيّة، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائدة علم النحو هى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» فهذه الفائدة أمر واحد شخصى معلول عن أمر واحد شخصى آخر بمقتضى المقدّمتين، فلا يمكن أن تكون علّته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضرورة أنّه أمر كلّى، ولا مسألةً واحدةً منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلابدّ من القول بأنّها مركّبة من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّامسألة واحدة لما حصل له صون اللسان عن الخطأ فى المقال أصلًا، كالصلاة الفاقدة لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر أصلًا، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى المقام،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠

لأنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» عقيب تعلّم كلّ واحدة من مسائل النحو.

والحاصل: أنّ وحدة غرض العلم لو كانت وحدةً شخصيّة لتمّ القياس المنطقى، لكن يلزمه أوّلًا: كون الغرض مترتّباً على مجموع مسائل العلم، لا على الجامع الذى يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلًا، مع أنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كلّ مسألة من مسائل العلم.

فالحقّ أنّ وحدة غرض العلم نوعيّة، ولا ترتبط بالوحدة فى القاعدة الفلسفيّة، وكلّ مصداق من الغرض مترتّب على مسألة من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكلّ فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» يترتّب على مسألة خاصّة من مسائل النحو، مثلًا «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب الفاعل» معلول لمسألة «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب المفعول» مترتّب على مسألة «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسألة علّة مستقلّة ولها معلول مستقلّ، ولا تصل النوبة إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأمّا الوحدة العنوانيّة فلا يمكن الذهاب إليها فى غرض العلم، لأنّها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» امور متباينة مترتّبة على مسائل علم النحو، وكلّ مسألة ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسألة الاخرى، فما يترتّب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتّب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحدة العنوانيّة صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١

المستدلّ[١٢].

والحاصل: أنّ الوصول إلى احتياج كلّ علم إلى الموضوع من طريق وحدة الغرض لا يتمّ، سواء اريد بها الوحدة الشخصيّة أو النوعيّة أو العنوانيّة.

۳- أنّ المستدلّ قال بترتّب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثّر الواقعى هو الجامع بين موضوعاتها الذى هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإنّ الغرض لا يترتّب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتّب على رعايتها والعمل بها.

ألا ترى أنّ مجرّد وجود المسائل النحويّة فى الكتب لا يوجب صون لسانك عن الخطأ فى المقال، وكذلك لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

۴- أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحقّ الضرورى أنّ محور القضايا الحمليّة إنّما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنّك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفادة عالميّة زيد، وإذا قلت:

«الفاعل مرفوع» تريد إفادة أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّة.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّة الذى يعبّر عنه بالكلمة والكلام لا يؤثّر فى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، وإنّما المؤثّر هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول ومجروريّة المضاف إليه، فلابدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۲

فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدلّ على أنّ أصل احتياج كلّ علم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ ملاك تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإنّ جماعة من الاصوليّين- منهم المحقّق الخراسانى والمحقّق العراقى رحمهما الله- قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض[۱۳]، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه فى الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات[۱۴].

وثانياً: لا علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلى الموضوع عند المشهور من نتائج مسألة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعدة تقتضى العكس بأن يثبتوا أوّلًا احتياج كلّ علم إلى موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات.

وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخيّة المتحقّقة بين مسائل العلوم.

إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وإن أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّاأنّ له بياناً فى بعض المباحث الاخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.

وهو أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين[۱۵].

ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الاصوليّين: «صيغة الأمر دالّة على الوجوب».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيّة ذاتيّة واضحة، حتّى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدّمة من الملازمة العقليّة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلًا.

لا يقال: لعلّ هذه السنخيّة بلحاظ الغرض الواحد المترتّب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنّه يُقال: إنّا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتّب عليها وجدناها متسانخة مترابطة، ضرورة أنّه لو لم يكن لعلم النحو مثلًا غرض أصلًا، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قولهم: «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض المترتّب عليها.

وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبة المتحقّقة بين «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين المسألتين، ويبحث كلّ منهما عن عوارضه، وهو الكلمة والكلام.

هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.

فثبت- حتّى الآن- أمران من الامور الثلاثة المستفادة من كلام المحقّق الخراسانى المتقدّم نقله فى أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأمّا الأمر الثالث، أعنى تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيّون إلى أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[۱۶].

وتبعهم غيرهم فى ذلك.

ولابدّ لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتى أوّلًا، وفى عموميّة هذا التعريف بالنسبة إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً باللّه:

إنّ المنطقيّين قسّموا الكلّى إلى خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الاولى بالذات والذاتيات.

والعرض كما ينقسم إلى العامّ والخاصّ[۱۷].

ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق[۱۸].

وبتقسيم ثالث إلى الذاتى والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلّاهذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتى والغريب يحتاج إلى ذكر مقدّمة:

وهى أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشيء قد يكون بلا واسطة، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة[۱۹]، وقد يكون بواسطة أمر داخلى، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵

إمّا جنس المعروض الذى يعبّر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذى يعبّر عنه بالجزء المساوى.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوى كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً[۲۰].

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروض، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارةً يكون مساوياً للمعروض، واخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبايناً له.

والمباين قد يكون واسطة فى انتقال العرض إلى ذى الواسطة حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطة بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلتها[۲۱] بترتيب الصور المذكورة:

۱- الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجّب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

۲- التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶

صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنّه ماش لم يصدق عليه أنّه إنسان.

۳- البصيرة العارضة على الحيوان[۲۲] بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيّة أمر خارج عن ماهيّة الحيوان[۲۳] أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

۴- الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوّماً له، وبينهما تباين كلّى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطة فى انتقال الحرارة إلى الماء حقيقةً، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى الثبوت.

۵- الحركة التى تعرض على الجالس فى السفينة بواسطتها، فإنّ السفينة أمر خارج عن حقيقة الجالس، لعدم كونها داخلة فى ماهيّته جنساً أو فصلًا، وبينهما تباين كلّى، لعدم وجود مادّة اجتماع لهما، والحركة صفة للسفينة حقيقةً، ولا يتّصف بها الجالس إلّابالمجاز والمسامحة.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

۱- ما لا واسطة بينه وبين معروضه.

۲- ما يعرضه بواسطة الجزء الأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۷

۳- ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.

۴- ما إذا توسّط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.

۵- العرض اللاحق للشىء بواسطة الخارج الأعمّ.

۶- ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخصّ.

۷- ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة فى الثبوت.

۸- ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة فى العروض.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى العرض الذاتى والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفاية والمحقّق السبزوارى رحمهما الله فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ العرض الـذاتی ما یلحق الشیء بلا واسطهٔ فی العروض[۲۴]، أی مایلحقه حقیقـهً، من دون تجوّز وعنایهٔ.

وعلیه فالقسم الأخیر یکون عرضاً غریباً، وسائر الأقسام السبعهٔ جمیعها تکون أعراضاً ذاتیّهٔ.

وهذا ما ذهب إلیه الحکیم السبزواری رحمه الله قبل صاحب الکفایهٔ، حیث قال فی حاشیهٔ الأسفار:

والحقّ فی معنی العرض الذاتی أن یقال: هو ما یکون عارضاً للشیء ووصفاً له بالحقیقهٔ بلا شائبهٔ مجاز أو کذب، أی یکون من قبیل ما یقال له عند أهل العربیّهٔ: الوصف بحال الشیء، لا الوصف بحال متعلّق الشیء، وبعبارهٔ اخری: العرض الذاتی ما لا یکون له واسطهٔ فی العروض[۲۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۸

رأی المشهور فی المقام

وذهب المشـهور إلی أنّ ثلاثـهٔ من الأقسام الثمانیـهٔ المتقدّمـهٔ أعراض ذاتیّهٔ بلا إشـکال ولا خلاف، وهی: القسم الأوّل والثالث والرابع، أی ما لا واسطهٔ أصلًا بینه وبین معروضه، وما کان عروضه بواسطهٔ أمر مساوٍ داخلی أو خارجی، وأنّ الأربعـهٔ الأخیرهٔ أعراض غریبـهٔ، وهی ما کان عروضه بواسطهٔ الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباین بقسمیه.

واختلفوا فی القسم الثانی، أعنی ما کان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

نظریّهٔ العلّامهٔ الطباطبائی رحمه الله فی المسألهٔ

وللعلّامـهٔ الطباطبائی رحمه الله کلام ینتـج ذاتیّـهٔ خصوص ما لا واسـطهٔ بینه وبین معروضه وغرابهٔ ما عداه، فإنّه قال فی حاشـیهٔ الأسـفار: العرض الـذاتی ما یعرض الشـیء لـذاته فقط، یعنی أنّ المعروض بذاته یقتضـی العرض، من دون أن یکون بینهما واسـطهٔ أصـلًا، سواء کانت الواسطهٔ مساویهٔ أو أعمّ أو أخصّ.

وقـال فی بیـان مجری هـذه الأحکـام: إنّ ذلـک کلّه إنّمـا یجری فی العلـوم البرهانیّـهٔ مـن حیـث جریـان البرهـان فیهـا، وأمّـا العلـوم الاعتباریّهٔ[۲۶]، التی موضوعاتها امور إعتباریّهٔ غیر حقیقیّهٔ فلا دلیل علی جریان شیء من هذه الأحکام فیها أصلًا. واستدلّ علی ذاتیّهٔ ما عروضه بلا واسطهٔ، وغرابهٔ ما عداه فی العلوم البرهانیّهٔ بأنّ هذه العلوم تبتنی علی البرهان، وحیث إنّ البرهان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۹

قیاس منتج للیقین یجب أن یتألّف من مقدّمات یقینیّهٔ، ولا تکون المقدّمهٔ کذلک إلّاإذا اجتمع فیها شرائط أربعهٔ:

۱- أن تکون ضـروریّهٔ، أی فی الصدق، وإن کانت ممکنهٔ بحسب الجههٔ[۲۷]، وإلّا لم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین، وهـذا خلف.

۲- أن تکون دائمهٔ، أی فی الصدق بحسب الأزمان، وإلّا کذب فی بعض الأزمان، فلم یمتنع الطرف المخالف، فلم یحصل یقین، وهذا خلف.

۳- أن تکون کلّیّهٔ، أی فی الصدق بحسب الأحوال، وإلّا کذب فی بعضها، فلم یمتنع الطرف المخالف، فلم یحصل یقین، وهذا خلف.

۴- أن تکون ذاتیّـهٔ المحمول للموضوع، أی بحیث یوضع المحمول بوضع الموضوع ویرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضـع الموضـوع أو وضـع مع رفعه لم یحصـل یقین، وهـذا خلف. وهـذا هو الموجب لکون المحمول الـذاتی مساویـاً لموضوعه[۲۸]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

ولا یخفی أنّ نتیجة کلامه رحمه الله غرابة سبعة من الأقسام المتقدِّمة للعرض، وذاتیّة قسم واحد فقط فی العلوم البرهانیّة.

وأساس استدلاله علی ذلک أنّ العرض إذا حمل علی معروضه بواسطةٍ لا ینتج الیقین.

نقد ما أفاده العلّامة الطباطبائی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ یقینیّة القضیّة لا تتوقّف علی عدم تحقّق الواسطة فی عروض المحمول علی الموضوع، بل إذا حمل علیه بواسطة أمر مساوٍ داخلی[۲۹] أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰

خارجی[۳۰]، بل بواسطة جزئه الأعمّ[۳۱] ینتج الیقین أیضاً.

فلا وجه للعدول عمّا ذهب إلیه المشهور فی تفسیر العرض الذاتی حیث قالوا: إنّه ما یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه[۳۲].

نقد نظریّة المشهور حول العرض الذاتی والغریب

لکن یرد علی مقالة المشهور أنّه یستلزم کون البحث فی کثیر من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغریبة، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبة إلی موضوع نفس العلم، فانظر إلی علم النحو الذی موضوعه الکلمة والکلام، فإنّا نبحث فیه عن مرفوعیّة الفاعل، ومنصوبیّة المفعول، ومجروریّة المضاف إلیه، وکلّ واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إلیه نوع من الکلمة.

فالمرفوعیّة مثلًا عرض ذاتی للفاعل، لکنّها عرض غریب بالنسبة إلی الکلمة، لعروضها علیها بواسطة الفاعل الذی هو أخصّ منها، والمشهور اتّفقوا علی غرابة ما کان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ[۳۳]. وقد یکون الأمر بالعکس فی بعض العلوم، بمعنی أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، کعلم الاصول[۳۴]، فإنّا نبحث فیه عن دلالة صیغة الأمر علی الوجوب،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱

وصیغة النهی علی الحرمة مثلًا، فالموضوع فی هاتین المسألتین صیغة الأمر وصیغة النهی، ولاریب فی کون کلّ منهما أعمّ من موضوع علم الاصول، سواء جعلناه الأدلّة الأربعة بما هی هی، أو بما هی أدلّة، أو الحجّیة فی الفقه، لأنّا لا نبحث عن خصوص صیغة الأمر والنهی المستعملة فی الکتاب والسنّة، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسّک باللغة[۳۵] وبناء العقلاء[۳۶] لإثبات دلالة الأمر علی الوجوب والنهی علی الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهی القرآنیّة والروائیّة.

فعلم منه أنّ صیغة الأمر والنهی المبحوث عنها فی الاصول کما ترتبط بالکتاب والسنّة ترتبط أیضاً باللغة وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر والنهی الصادرین من الموالی العرفیّة.

والأمر فی المباحث العقلیّة أوضح، فإنّ البحث مثلًا عن الملازمة العقلیّة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها مسألة عقلیّة کلّیّة تعمّ الشرعیّات وغیرها.

فإذا حکم العقل بالملازمة بینهما فنحن نستنتج من تلک المسألة الکلّیّة أنّ وجوب الصلاة فی الشریعة یستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبة إلی موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلک المسائل علی موضوع العلم من قبیل العروض بواسطة الجزء الأعمّ، واختلف المشهور فی کونها أعراضاً ذاتیّة أو غریبة کما تقدّم.

وبالجملة: لا یمکن الذهاب إلی مقالة المشهور فی المقام، لاستلزامها اتّفاقهم علی کون البحث فی مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغریبة فیما إذا کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۲

موضوع العلم من قبیل الجنس بالنسبهٔ إلی موضوعات المسائل، والأمر کذلک عند بعضهم فیما إذا کان من قبیل النوع بالنسبهٔ إلیها.

نظریّهٔ صدر المتألّهین رحمه الله فی العرض الذاتی والغریب

قال صدر المتألّهین: إنّ موضوع کلّ علم- کما تقرّر- ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ.

ثمّ نقل کلام المشهور حول العرض الذاتی بقوله: وقد فسّروا العرض الذاتی بأنّه ما یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه.

ثمّ قال: فأشکل الأمر علی جمع، حیث رأوا أنّه لا ینطبق علی کثیر من مسائل العلوم، فإنّ البحث فیها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع[۳۷].

ولأجل هذا الإشکال اضطرّوا إلی توجیه کلام المشهور تارةً: بأنّ العرض الذاتی للنوع عرض ذاتی للجنس أیضاً، فالمرفوعیّهٔ التی یبحث عنها فی مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتی بالنسبهٔ إلی الکلمهٔ، کما أنّها کذلک بالنسبهٔ إلی الفاعل[۳۸].

واخری: بالفرق بین محمول العلم ومحمول المسألهٔ- کما فرّقوا بین موضوعیهما- بأنّ محمول العلم ما ینحلّ إلیه محمولات المسائل علی طریق التردید.

فالمرفوعیّهٔ مثلًا فی مسألهٔ «کلّ فاعل مرفوع» لا تکون من محمولات الکلمهٔ، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبیّهٔ فی مسألهٔ «کلّ مفعول منصوب»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۳

أیضاً لا تکون من عوارض الکلمهٔ بل من عوارض المفعول.

وبالجملهٔ: کلّ واحد من محمولات المسائل علی التعیین لا یکون إلّاعرضاً ذاتیّاً لموضوع تلک المسألهٔ، وأمّا الکلمهٔ فعرضها الذاتی إنّما هو تلک المحمولات أعنی المرفوعیّهٔ، والمنصوبیّهٔ، والمجروریّهٔ، لکن بنحو التردید لا التعیین.

إلی غیر ذلک من التوجیهات التی لا یقبلها الطبع السلیم.

ثمّ قال: ولم یتفطّنوا بأنّ ما یختصّ بنوع من أنواع الموضوع، ربما یعرض لذات الموضوع بما هو هو[۳۹].

وفی کلامه هذا نظر؛ أوّلًا: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر فی عروض ما یختصّ بالنوع علی الجنس أحیاناً وفی بعض الأوقات، وهو لا یرفع الإشکال عن المشهور، وثانیاً: لأنّ بین ظاهر صدره وذیله تناقضاً، لعدم إمکان الجمع بین اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبین عروضه علی نفس الموضوع من دون واسطهٔ، کما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللّهمّ إلّاأن یحمل کلامه علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی والحکیم السبزواری رحمهما الله من أنّ العرض الذاتی ما یلحق الشیء بلا واسطهٔ فی العروض[۴۰]، وبعبارهٔ اخری: ما یلحقه حقیقهً من دون تجوّز وعنایهٔ.

وهذا وإن کان خلاف ظاهر کلام صدر المتألّهین إلّاأنّه لا بأس بارتکابه لأجل رفع التناقض عنه، سیّما أنّه حکی عن بعض کتبه سوی الأسفار أنّه رحمه الله صرّح بأنّ العرض الذاتی ما یلحق الشیء بلا واسطهٔ فی العروض[۴۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۴

البحث حول کلام المحقّق السبزواری والخراسانی

وقد عرفت أنّ العرض الغریب علی رأی الحکیم السبزواری والمحقّق الخراسانی رحمهما الله منحصر فیما یکون حمله علی المعروض وتوصیف المعروض به علی سبیل المجاز والمسامحهٔ، کالحرکهٔ المنسوبهٔ إلی الجالس فی السفینهٔ بواسطتها التی یعبّر عنها بالواسطهٔ فی

العروض.

وأمّا الأقسام السبعة الاخرى فكلّها عوارض ذاتيّة، لاتّصاف المعروض بها بنحو الحقيقة.

ولاـ يرد عليه ما ورد على المشـهور، ضـرورة أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقـةً ولا تمنع من ذلك وساطة النوع أو الجنس.

ألا ترى أنّ المرفوعيّة كما تكون صفة للفاعل على سبيل الحقيقة تكون صفةً للكلمة أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يصّح أن يقال- مشيرًا إلى لفظ «زيد»-: «هذه الكلمة مرفوعة» كما يصّح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقى فى كلتا الصورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظلّه»

على المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى

لكن أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبة بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلًا جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و ...

فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵

مثلًا جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلى الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.

فاتّصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطة فى العروض[۴۲].

ويمكن الجواب عنه بأنّا لا نسلّم أن تكون نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل فى الجغرافيا نسبة الكلّ إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا يترتّب فائدة على هذا العلم أصلًا إلّابعد الإحاطة العلميّة بجميع خصوصيّات كلّ الأرض، كما لا يترتّب على الصلاة أىّ أثر إن ترك جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا فى المقام، لأنّا نعلم أنّ كلّ من يدّعى أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحية من نواحيها فقط، ويترتّب عليه الغرض بالنسبة إلى تلك الناحية، كما تترتّب شعبة من صون اللسان عن الخطأ فى المقال على مسألة مرفوعيّة الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها فى المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله حول العرض الذاتى.

البحث فى كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر فى صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيّتها وغرابتها.

منشأ الإشكال أنّ قضيّة «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶

الذاتيّة» قضيّة تفوّه بها ابتداءً المنطقيّون والفلاسفة، وتبعهم غيرهم فى ذلك كما تقدّم.

والعرض[۴۳] عند المنطقيّين والفلاسفة أمر واقعى خارج عن الشيء عارض عليه.

فیرد علیهم: أنّ البحث فی بعض العلوم الواقعیّة مثل العرفان والکلام لیس بحثاً عن العرض بهذا المعنی، فإنّ مثل قولنا: «اللّه عالم» مسألة کلامیّة، مع أنّ علمه تعالی عین ذاته، فلا یمکن القول بکونه من عوارضه.

وقول العلّامة الطباطبائی رحمه الله باختصاص قضیّة «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» بالعلوم البرهانیّة وعدم شمولها للعلوم الاعتباریّة- علی فرض صحّته- لا یجدی فی رفع الإشکال، ضرورة أنّ الکلام علم برهانی کما تقدّمت الإشارة إلیه.

بل یرد علیهم فی العلوم الاعتباریّة کالفقه والاصول أیضاً إشکال آخر، وهو أنّک عرفت أنّ العرض فی اصطلاح المنطقیّین والفلاسفة أمر واقعی، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتباریّة لیس بإزائها شیء فی الخارج.

فهذا علم الفقه یبحث فیه عن الأحکام التکلیفیّة کوجوب الصلاة وحرمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۷

الخمر، والوضعیّة کنجاسة الدم وملکیّة المحیی لما أحیاه من الأرض، ولا ریب فی أنّها لا تکون اموراً واقعیّة.

ویمکن الجواب عن الإشکالین بأنّ العوارض فی قولهم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» لیست بمعناها المنطقی، وإن کانت فی کلام الفلاسفة والمنطقیّین، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء کانت حقیقیّة أم اعتباریّة.

ویرشدنا إلی هذا أنّهم بصدد بیان «موضوع کلّ علم» کما هو صریح کلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفة، وهل یمکن أن یُقال: إنّهم حین البحث عن موضوع العلوم کانوا غافلین عن علم الفقه الذی هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتباریّة؟!

لکن هنا إشکال آخر فی خصوص الأحکام التکلیفیّة، وهو أنّ متعلّق الوجوب مثلًا فی «الصلاة واجبة» هل هو وجودها الخارجی أو الذهنی أو ماهیّتها؟

لا یمکن الذهاب إلی الأوّل، لأنّ وجود المأمور به فی الخارج یوجب سقوط التکلیف لا ثبوته.

ولا إلی الثانی، سواء ارید وجودها فی ذهن العبد أو فی ذهن المولی، أمّا الأوّل: فلأنّه یستلزم سقوط الوجوب بمجرّد تصوّر الصلاة وإحضارها فی الذهن، وأمّا الثانی: فلأنّه یستلزم سقوطه بمجرّد تصوّرها من قبل المولی، فلا یجب علی العبد إیجادها لا فی الخارج ولا فی الذهن.

علی أنّ وجودها الذهنی لو کان مأموراً به لما أمکن إیجاده فی الخارج، ضرورة استحالة إیجاد ما هو فی الذهن بوصف کونه کذلک فی الخارج وبالعکس، کما ثبت فی الفلسفة، لکونهما متباینین فلا یجتمعان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۸

ولا إلی الثالث، ضرورة أنّ الماهیّة بما هی ماهیّة لیست مطلوبة، بل المطلوب إیجادها فی الخارج، ألا تری أنّ المولی إذا قال لعبده: اسقنی الماء، لا یرید ماهیّة الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولی من هذا الأمر رفع عطشه، ولا یمکن الوصول إلی هذا الغرض إلّابالماء الموجود فی الخارج.

وهذا الإشکال یتوجّه علی الأحکام التکلیفیّة، وإن کان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّة حمل الوجوب مثلًا علی الصلاة بأیّ وجه من الوجوه.

لکن یمکن الجواب بأنّا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهیّة الصلاة، لکنّ الوجوب عبارة عن البعث إلی إیجاد الشیء.

وبعبارة اخری: بین قولنا: «ماهیّة الصلاة مطلوبة» و «ماهیّة الصلاة واجبة» فرق، وهو أنّ الأوّل لایدلّ علی الوجود والإیجاد، فیتوجّه الإشکال علیه بأنّ ماهیّة الصلاة متی کانت مطلوبة للمولی مع أنّها فاقدة لغرضه؟!

بخلاف الثانی، فإنّ معناه أنّ «ماهیّة الصلاة مطلوب وجودها».

والحاصل: أنّ المراد بالعوارض فی تعریف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی والحکیم السبزواری ونقل عن صدر المتألّهین، أی ما یلحق الشیء بلا واسطة فی العروض، فیشمل سبعاً من الصور الثمانیة

المتقدِّمة للعرض.

إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩

النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

نظريّة المشهور والمحقّق الخراسانى فى المقام

فى النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

ذهب المشهور إلى أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدّم[۴۴]، واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم- وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أى بلا واسطة فى العروض- هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّى ومصاديقه والطبيعى وأفراده[۴۵].

فموضوع علم النحو مثلًا هو الكلمة والكلام، والفاعل الذى هو موضوع مسألة «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمة.

نقد نظريّة المشهور والمحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد فى بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلك موضوع مسائله هو اللَّه سبحانه وتعالى.

والنسبة بينهما فى بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالاصول، فإنّ موضوعه «الأدلّة الأربعة» أو «الحجّة فى الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلًا عن أنّ «صيغة الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيّة والروائيّة، بل يعمّ أوامر الموالى العرفيّة أيضاً.

والكتاب والسنّة لا يختصّان بصيغة الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴٠

قرآن أو سنّة لا ـ يكون أمراً، فبين صيغة الأمر وكلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبة موضوع بعض العلوم إلى موضوعات مسائله على رأى الإمام «مدّ ظلّه» هى نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا.

والحقّ أن يقال فى المقام: إنّك قد عرفت أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين، وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا يجب أن يكون هذا الارتباط فى جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون فى بعضها بنحو الطبيعى والأفراد، وفى بعض آخر بنحو العينيّة، وفى بعض ثالث بنحو الكلّ والأجزاء، وهكذا.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطة بموضوع العلم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴١

فى تمايز العلوم

المقام الثانى: فى تمايز العلوم

اشارة

لا ریب ولا خلاف فی أنّ لنا علوماً متعدّدۀ متغایرۀ، لکنّهم اختلفوا فی ملاک تمایزها الذی هو منشأ تکثّرها إلی أقوال:

۱– نظریّۀ المشهور فی المقام

اشارۀ

ذهب المشهور إلی أنّ تمایزها بتمایز الموضوعات.

والظاهر أنّ مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلًا یمتاز عن علم النحو بأنّ موضوع الأوّل فعل المکلّف وموضوع الثانی هو الکلمۀ والکلام.

واورد علیهم بأنّه یستلزم اتّحاد علم النحو والصرف والبلاغۀ، إذ الموضوع فی الجمیع هو الکلمۀ والکلام[۴۶].

واجیب عنه بأنّ الکلمۀ والکلام من حیث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حیث الصحّۀ والاعتلال موضوع الصرف، ومن حیث الفصاحۀ والبلاغۀ موضوع المعانی والبیان، فتتغایر موضوعات هذه العلوم الثلاثۀ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج ۱، ص: ۴۲

بتعدّد الحیثیات.

ولجمع من الفلاسفۀ المحقّقین نکتۀ لطیفۀ علی ما نقله المحقّق الاصفهانی فی حاشیته[۴۷] علی الکفایۀ، وهی أنّ قول النحاۀ: «موضوع علم النحو هو الکلمۀ والکلام من حیث الإعراب والبناء» لیس بمعنی: من حیث کونهما معربین بالفعل، بل یکون بمعنی: من حیث کونهما قابلین لورود الإعراب علیهما، وإلّا لکانت مسائل النحو من قبیل الضروریّۀ بشرط المحمول، ضرورۀ أنّ قولنا: «الفاعل مرفوع» بناءً علی الأوّل یکون بمعنی: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع یکون مرفوعاً» وأمّا بناءً علی الثانی یکون بمعنی: «الفاعل الذی هو قابل لورود الإعراب علیه یکون مرفوعاً»، وهذا هو المعنی الصحیح لا الأوّل.

وبه تبیّن فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إلیه المشهور من کون موضوع علم النحو هو الکلمۀ والکلام إلی کونه هو المعرب والمبنی، فراراً عن إشکال متوجّه إلی المشهور.

وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» یکون علی هذا بمعنی: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع یکون مرفوعاً.

نقد کلام المشهور فی تمایز العلوم

ویرد علی کلام المشهور أنّ دلیلهم ومبناهم فی إثبات وحدۀ موضوع العلم یقتضی أن یکون التمایز بالأغراض لا بالموضوعات.

توضیح ذلک: أنّهم لم یصلوا إلی إثبات وحدۀ الموضوع للعلوم إلّامن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج ۱، ص: ۴۳

طریق وحدۀ الغرض المترتّب علی کلّ علم کما عرفت[۴۸].

وهذا الدلیل وإن کان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشۀ فیه[۴۹] إلّا أنّه یستلزم أن یکون تمایز العلوم بتمایز الأغراض، لأنّ العلم بوحدۀ الموضوع ناشٍ عن العلم بوحدۀ الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلی الناشئ.

لا یقال: لعلّ الوجه فیه کون الغرض معلولًا، والموضوع علّۀً له عندهم، لأنّ الغرض مترتّب علی مسائل العلم، والمسألۀ وإن کانت

متشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلّاأنّ المحمول عارض متأخّر عن الموضوع، فلا- يصلح للتأثير فى الغرض مع وجود الموضوع الذى هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفيّة غير مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوع والمحمول ثانياً.

فلا يصلح للتأثير فى الغرض إلّاموضوعات المسائل[٥٠].

فوجه عدولهم من الغرض إلى الموضوع هو علّيّة الموضوع للغرض.

وبعبارة اخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحدة الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإنّى الذى نصل فيه من المعلول إلى العلّة، لا اللمّى الذى نصل فيه من العلّة إلى المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبة التمايز إلى الغرض الذى هو معلول، بل لابدّ من ربطه بالعلّة، وهى الموضوع.

فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولًا إلّاأنّه أوضح من الموضوع الذى هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ۴۴

علّته، إذ العلم بالغرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلى والمؤثّر الأخفى فلا ريب فى تعيّن الأوّل.

إشكال المحقّق الخراسانى رحمه الله على المشهور

والمحقّق الخراسانى رحمه الله تخيّل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات فى قولهم:

«تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقدح بذلك أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل[٥١].

فإنّه أراد بقوله: «لا الموضوعات» نفى كلام المشهور، وبقرينة عطفه المحمولات عليها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّامحمولاتها.

وذيل كلامه المذكور قرينة اخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كلّ باب من كلّ علم علماً على حدة إلّا إذا أرادوا أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.

وبالجملة: فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادة موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأنّ قولهم يستلزم كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ۴۵

وتوضيح إيراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطة بعلم واحد متغايرة، فانظر إلى علم النحو مثلًا، فإنّ قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» مسألة نحويّة، و «كلّ مفعول منصوب» مسألة نحويّة اخرى، و «كلّ مضاف إليه مجرور» مسألة نحويّة ثالثة، وتغاير الموضوعات والمحمولات فى هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كلّ واحدة من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلّاً.

جواب إشكال المحقّق الخراسانى على المشهور

لكنّك عرفت أنّ ظاهر كلام المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كلّ واحد من علم النحو والفقه والاصول عن صاحبيه

بأنّ موضوع الأوّل هو الكلمة والكلام، وموضوع الثانی فعل المكلّف، وموضوع الثالث الأدلّة الأربعة أو الحجّة فی الفقه، فهی علوم متغايرة لأجل تغاير موضوعاتها.

فلا يرد عليهم ما أورده المحقق الخراسانی رحمه الله.

نعم، هو وارد على القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعيّنةً فی محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاصّ، كما فعله المشهور فی ناحية الموضوعات، حيث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاک التمايز فی العلوم.

لكنّ الظاهر أنّ تمايز العلوم بتمايز المحمولات مجرّد احتمال ذكر فی كلام المحقّق الخراسانی، ولا قائل له.

وعلى أیّ حال لا يصحّ جعل تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۶

۲- نظريّة المحقق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمايز العلوم

اشارة

وذهب المحقّق صاحب الكفاية إلى أنّ تمايزها بتمايز الأغراض المترتّبة على العلوم الداعية إلى تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط فی علم الاصول، وصون اللسان عن الخطأ فی المقال فی علم النحو، وعصمة الذهن عن الخطأ فی الفكر فی علم المنطق، وهكذا[۵۲].

وذهب إليه قبله المير سيّد شريف الجرجانی، فتبعه جماعة منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله.

والتأمّل فی كلامه من الصدر إلى الذيل يدلّنا على أنّه استدلّ لإثبات مذهبه فی المقام بأنّ العلم عبارة عن مجموعة مسائله المتعدّدة التی جمعها الدخل فی الغرض الذی دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلًا وإن كانت متكثّرة ومتشتّتة، إلّاأنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترک فی الدخل فی الغرض الباعث على تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال».

فالمحور الذی حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضممنا إليه أنّ الغرض فی كلّ علم لا يكون إلّاواحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله ثبت لا محالة أنّ كلّ علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعی إلى تدوينه.

فكلّ مسألة شككنا فی كونها من مسائل النحو مثلًا نعرضها على غرضه، فإن كانت دخيلةً فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.

ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّرة فی غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم على حدة، فإنّها حينئذٍ تكون من مسائل العلمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۷

هذا حاصل الدقّة والتأمّل فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وفی كلامه مضافاً إلى إقامة البرهان على مذهبه نكتتان:

الاولى: أنّ المراد بالغرض فی المقام هو غرض تدوين العلم الذی له دخل فی جمع مسائل كثيرة واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض فی مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسألة من مسائل علم على تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلًا فی غرض تدوين علم الفقه مثلًا يكون مسألة فقهيّة، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلک لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيّلنا كونه منها.

الثانية: أنّ العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعة مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلًا نقول: «هذا علم النحو» وأمّا قبل التدوين فلا- غرض فی البين ولا- مسائل دخيلة فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّامجموعة المسائل الدخيلة فی الغرض.

فما یستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله امور ثلاثة:

۱- إقامة البرهان علی کون التمایز بین العلوم بتمایز الأغراض.

۲- أنّ المراد بالغرض هو الغرض فی مقام التدوین لا فی مقام التعلّم.

۳- أنّ العلم لا یتحقّق إلّابعد تدوینه.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمایز العلوم

وما قیل أو یمکن أن یقال فی ردّ کلامه رحمه الله وجوه:

الأوّل: اورد علیه بأنّ الأغراض المترتّبة علی العلوم متأخّرة عنها بمراحل، إذ لابدّ من وجود مسائل العلم أوّلًا، ثمّ تعلّمها ثانیاً، ثمّ العمل بها ثالثاً کی یترتّب الغرض، ألا تری أنّ مجرّد المسائل النحویّة المدوّنة فی کتاب السیوطی مثلًا لا تؤثّر فی «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» لو لم نتعلّمها، أو لم نعمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۸

بها فی المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتّبة علی العلوم متأخّرة عنها بمراحل، فکیف یمکن تمایز المتقدّم بالأمر المتأخّر؟!

وبعبارة اخری: تمایز العلوم لابدّ من أن یکون فی مرتبة نفس مسائلها أو قبلها، فلا یمکن تمایزها بالأغراض المتأخّرة عنها بمراتب.

ویمکن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بین العلّة الغائیّة فی الخارج وفی الذهن، فإنّ العلّة الغائیّة بوجودها الخارجی وإن کانت متأخّرة عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهنی متقدّمة علیه، ألا تری أنّ الفوائد المترتّبة علی البناء بوجودها فی ذهن البنّاء متقدّمة علی نفس البناء وداعیة إلیه، وإن کانت بوجودها الخارجی متأخّرة عنه.

والمحقّق صاحب الکفایة صرّح بأنّ تمایز العلوم إنّما هو بتمایز الأغراض الداعیة إلی التدوین، والداعی إلی تدوین العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنی لا الخارجی کما تخیّل المستشکل.

إشکال المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

علی المحقّق الخراسانی وجوابه

الثانی: أورد علیه بعض الأعلام بأنّ العلوم علی قسمین:

۱- ما له غرض عملی مترتّب علیه، کالنحو والصرف والفقه والاصول، حیث إنّ من تعلّم النحو لا یقول فی محاوراته: «جائنی زیداً» بل یقول:

«جائنی زید»، فله أثر عملی، ومن تعلّم الفقه واستنتج فیه وجوب صلاة الجمعة یذهب إلی المصلّی ویؤدّیها، فله أیضاً غرض خارجی، وهکذا.

۲- ما لیس له غرض عملی، بل له أثر علمی فقط، کالفلسفة، حیث عرّفوها بالعلم الذی یوجب معرفة الحقائق والواقعیّات، والجغرافیا،

فإنّه العلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۹

الـذی یبحث فیه عن الکرة الأرضـیّة، فیترتّب علیه معرفـة جبالهـا، غاباتهـا، بحارها، وسائر أحوالها من حیث الکمّیـة والکیفیّـة والوضـع والأین. ولا یترتّب علی هذین العلمین غرض خارجی.

ثمّ قـال: مـا ذهب إلیه المحقّق الخراسـانی رحمه الله صـحیح بالنسـبة إلی القسم الأوّل فقـط، وأمّا القسم الثانی فلابـدّ من القول بکون التمـایز فیه إمّا بالـذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما[۵۳]، لعـدم غرض خارجی له ما عـدی العرفان والإحاطـة، لیکون التمییز بـذلک الغرض الخارجی[۵۴].

هذا حاصل إشکال المحقّق الخوئی علی المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وفیه: أنّه لا فرق بین القسـمین من العلوم عنـدنا، لأنّ لکلّ من العلوم سواء کان من القسم الأوّل أو الثانی غرضاً باعثاً علی تدوینه مغایراً للغرض الـداعی إلی تـدوین العلم الآـخر، فکمـا أنّ لعلم النحو غرضـاً خارجیّـاً، کـذلک للجغرافیـا أیضاً غرض خارجی مغایر له، لکن واقعیّـة کلّ شـیء بحسبه، فواقعیّة العلم إنّما هی بکونه متحقّقاً فی ظرفه، فإذا قلنا: «زید عالم» وکان کذلک بحسب الواقع، فهل یمکن أن یقال: لیس له حقیقـة وواقعیّـة؟ أو یمکن أن یقال: لیس للوجود الـذهنی حقیقةٌ أصـلًا؟ أو له أیضاً واقعیّة، کما أنّ الوجود الخارجی کذلک، لکن واقعیّة الأوّل إنّما هی بتحقّقه فی الذهن، وواقعیّة الثانی بوجوده فی الخارج.

فلو کان تمایز العلوم بتمایز الأغراض فلا فرق بین ما کان له غرض عملی وما لیس له إلّاغرض علمی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۵۰

الثالث: أنّ صحّة کون تمایز العلوم بتمایز الأغراض تبتنی علی أمرین:

أ- وحـدة الغرض المترتّب علی کـلّ علم، إذ لو أمکن تعـدّد الغرض فلاـ معنی لامتیـاز العلوم بالأـغراض. ووحـدة الغرض وإن کـانت کالمتسالم علیه بینهم إلّا أنّه لا دلیل علیها کما تقدّم فی البحث عن دلیل المشهور لإثبات وحدة الموضوع[۵۵].

ب- أن لا یکون فی المرتبـة المتقدِّمة علی الغرض وجه به یمتاز العلوم بعضـها عن بعض، وإلّا حصل التمایز فی تلک الرتبة ولا تصـل النوبة إلی الغرض.

فتأمّل، کی یتّضح لک أنّه هل یوجد فی الرتبة المتقدّمة علی الغرض وجه التمایز أم لا؟

۳- نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ما به یتمایز العلوم

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» إلی أنّ تمایز العلوم بالسـنخیّة الذاتیّـة المتحقّقـة بین مسائلها، فإنّک عرفت[۵۶] أنّ بین مسائل کلّ علم سنخیّة ذاتیّة، ولا سنخیّة بین مسائل علمین.

ألا تری أنّ قول النحاة: «کلّ فاعل مرفوع» یسانخ قولهم: «کلّ مفعول منصوب»، ولا یسانخ قول الفقهاء: «المیتة محرّمة»؟

ولا یصحّ السؤال عن علّة هذا التناسخ، لأنّه ذاتی والذاتی لا یعلّل، فکما لا یصحّ السؤال عن علّة کون الإنسان ناطقاً أو حیواناً، فکذلک لا یصحّ السؤال عن علّة وجود السنخیّة بین مسائل العلم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۵۱

وبالجملـة: المسانخـة بین مسائل کلّ علم توجب امتیازه عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السـنخیّة بالموضوعات، لأنّا أنکرنا افتقار العلم إلی الموضوع، ولاـ بالأـغراض، ضـرورة أنّا نـدرک السـنخیّة بین مسائل النحو مثلًا، ولو لم یکن له غرض أصـلًا أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا کاشف عن ارتباط السنخیّة بذوات المسائل لا بالغرض.

وتـداخل علمین فی بعض المسائل بأن تدخل مسألة فی علمین لا یضـرّ بما ذکر[۵۷]، لأنّ وجود السـنخیّة بین مسألة اصولیّة مثلًا وسائر

مسائل علم الاصول لا ینفی وجود السنخیّهٔ بینها وبین مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر یدلّ علی الوجوب» مسألهٔ اصولیّهٔ من طرف، ولغویّهٔ من طرف آخر، لکونها مناسبهً ومسانخهً لمسائل کلا العلمین.

فمنشأ وحدهٔ العلوم وکذلک منشأ تمایزها إنّما هو السنخیّهٔ الذاتیّهٔ المتحقّقهٔ بین مسائل کلّ علم.

هذا حاصل ما ذهب إلیه الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام[۵۸].

لا- یقال: السنخیّهٔ ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراکها فی الغرض المترتّب علیها الذی یعبّر عنه بغرض العلم[۵۹]، لأنّ مسائل العلوم مرکّبهٔ عن هذه الامور الثلاثهٔ فقط.

فلابدّ من القول بأنّ تمایز العلوم بتمایز الموضوعات کما ذهب إلیه المشهور

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۵۲

علی الأوّل، وبتمایز المحمولات علی الثانی، وبتمایز الأغراض کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله علی الثالث، ولا یتصوّر أمر رابع.

فإنّه یقال أوّلًا: لا- ترتبط السنخیّهٔ بواحد من الامور المذکورهٔ، بل ترتبط بنفس المسائل التی رکّبت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخیّهٔ المتحقّقهٔ بین مسائل النحو مثلًا مربوطهٔ بمجموع «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إلیه مجرور».

وثانیاً: لابدّ من القول بأنّ التمایز بنفس السنخیّهٔ، ولو کان ملاکها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراک فی الغرض، لأنّ البرهان فی المقام من قبیل الإنّ لا اللمّ.

توضیح ذلک: أنّ الاشتراک فی الغرض مثلًا وإن کان علّهٔ لتحقّق السنخیّهٔ بین المسائل، إلّاأنّا نصل إلیه من طریق السنخیّهٔ، لکونها أوضح منه، ألا- تری أنّه لو لم یکن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحقّقت السنخیّهٔ أیضاً بین قول النحاهٔ: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وینبغی ذکر نکتهٔ فی المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشکل علی القول بکون الأغراض ملاکاً لتمایز العلوم، بأنّ الأغراض متأخّرهٔ عن مسائل العلوم، ولا یمکن تمییز المتقدّم بما هو متأخّر.

وقد عرفت[۶۰] أنّه ناشٍ عن الخلط بین العلّهٔ الغائیّهٔ بوجودها الخارجی وبوجودها الذهنی، فإنّ المتأخّر عن العلوم إنّما هو الغایهٔ الخارجیّهٔ، وأمّا الغایهٔ الذهنیّهٔ التی تکون غرضاً داعیاً إلی التدوین فهی متقدّمهٔ علیها.

لکن تقدّم الغرض علی العلم لا یوجب أن یکون التمایز بین العلوم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۵۳

بالأغراض، لأنّ السنخیّهٔ أوضح من الغرض کما تقدّم آنفاً، فلابدّ من أن یکون التمایز بها کما قال الإمام «مدّ ظلّه».

۴- نظریّهٔ الاستاذ البروجردی رحمه الله فی تمایز العلوم

اشارهٔ

وذهب سیّدنا الاستاذ آیهٔ اللَّه العظمی البروجردی رحمه الله إلی أنّ تمایز العلوم بتمایز الجامع لمحمولات مسائلها[۶۱].

ثمّ ادّعی أنّ هذا ما اختاره المشهور أیضاً، لأنّهم ذهبوا إلی أنّ التمایز بتمایز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.

وذکر لإثبات کلا الأمرین خمس مقدّمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الاولی، وثلاث بدعواه الثانیهٔ:

المقدّمهٔ الاولی: لا- یخفی أنّا إذا راجعنا کلّ واحد من العلوم المدوّنهٔ، وقصرنا النظر علی نفس مسائله، من غیر التفات إلی ما یکون

خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدانیّاً باشتراک جمیع تلک المسائل المتشتّتة فی جهة وحیثیّة لا توجد هذه الجهة فی مسائل سائر العلوم، وتکون هذه الجهة جامعة بین تلک المسائل، وبسببها یحصل المیز بین مسائل هذا العلم، وبین مسائل سائر العلوم، وکذلک وجدنا فی کلّ مسألة من مسائل هذا العلم جهة وخصوصیّة، تمیّز هذه المسألة من غیرها من مسائل هذا العلم. مثلًا إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۵۴

والأغراض الباعثة علی تدوینه، رأینا أنّ جهة البحث فی جمیعها کیفیّة آخر الکلمة من المرفوعیّة والمنصوبیّة والمجروریّة، فهی خصوصیّة ذاتیّة ثابتة فی جمیع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهی الجهة الجامعة بین هذه المسائل المتشتّتة، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلک رأینا أنّ فی نفس کلّ مسألة منها خصوصیّة ذاتیّة بها تمتاز من غیرها من مسائله. وحیث لم تکن هاتان الجهتان خارجتین من ذوات المسائل بحکم الوجدان، فلا محالة لیستا خارجتین من الموضوع والمحمول، إذ النسبة معنی آلی، توجد فی جمیع القضایا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمة الثانیة: أنّک إذا تتبعت العلوم المدوّنة، ودقّقت النظر فی مسائل کلّ واحد منها، رأیت أنّ بعض العلوم الموجودة یکون ما هو المحمول فی جمیع مسائلها أمراً واحداً، کالعلم الإلهی بالمعنی الأعمّ، فإنّ المحمول فی جمیع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فیقال: اللّه موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الکمّ موجود، وهکذا. وأنّ بعضها ممّا یختلف المحمول فی مسائله، لکنّه توجد بین محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما یکون المحمول فی مسائل فصل منه أمراً وحدانیّاً، کعلم النحو، فإنّ المرفوعیّة مثلًا تارةً تحمل علی الفاعل، واخری علی المبتدأ، وتتحصّل بذلک مسألتان، ومع ذلک فالمرفوعیّة وإن کانت تغایر المنصوبیّة، لکن بینهما جهة جامعة ذاتیّة، حیث إنّ کلّاً منهما من تعیّنات الإعراب الحاصل لآخر الکلمة.

وبالجملة: فلیس المحمول یختلف دائماً فی جمیع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهی ممّا تختلف دائماً فی جمیع المسائل، من أیّ علم کانت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۵۵

وحیث عرفت فی المقدّمة الاولی أنّ فی کلّ مسألة من مسائل العلم توجد جهتان: جهة ذاتیّة جامعة بین جمیع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهة ذاتیّة بها تمتاز هذه المسألة من غیرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أیضاً أنّ الجهتین لیستا خارجتین من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الاولی فی المحمول والجهة الثانیة فی موضوع المسائل، لأنّه الذی یختلف فی جمیع المسائل، بخلاف المحمول.

وبعبارة اخری: تمایز مسائل العلم بتمایز موضوعاتها، وتمایز العلوم بتمایز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدّمة الثالثة: أنّ المراد بالعرض فی قولهم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» هو العرض باصطلاح المنطقی لا الفلسفی، فإنّ العرض الفلسفی عبارة عن ماهیّة شأن وجودها فی الخارج أن یکون فی الموضوع، ویقابله الجوهر.

والعرض المنطقی عبارة عمّا یکون خارجاً من ذات الشیء متّحداً معه فی الخارج، ویقابله الذاتی. وبین الاصطلاحین بون بعید، فإنّ العرض المنطقی قد یکون جوهراً من الجواهر، کالناطق بالنسبة إلی الحیوان وبالعکس، حیث إنّ کلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول علیه، فیصدق علیه تعریف العرض المنطقی، وإن کان کلّ منهما ذاتیّاً بالنسبة إلی الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفی مطلق، وباصطلاح المنطقی أمر نسبی، فإنّ «الفصل» مثلًا بالنسبة إلی «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبة إلی «النوع» المؤلّف منه ذاتیّ له، وأمّا المقولات التسع العرضیّة باصطلاح الفلسفی فلا تتغیّر عن وصف العرضیّة باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدّمة الرابعة: لا یخفی أنّ کلّ واحد من الموضوع والمحمول فی مسائل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۵۶

العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض باصطلاح المنطقى، وهو عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء، ومتّحداً معه فى الخارج، ففى قولنا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ: «الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسميّة والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكلّ واحد منهما عرض ذاتى بالنسبة إلى الآخر، وكذلك كلّ واحد من وصفى الفاعليّة والمرفوعيّة فى قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا فى جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع فى كلّ مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمة الخامسة: أنّ المتداول فى المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولًا، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّاأنّ النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولًا، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟

نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجىء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذى جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدّمات تبيّن لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وليس هو إلّاعبارة عن جامع محمولات المسائل، الذى عرفت فى المقدّمة الثانية أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسبق أوّلًا إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع فى وعاء الذهن، ويطلب فى العلم تعيّناته وتشخّصاته التى تعرض له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۷

مثلًا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً فى ذهننا، فنطلب فى العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهريّة، والعرضيّة، والجسميّة، ونحوها، فصورة القضيّة وإن كانت هى قولنا: «الجسم موجود» مثلًا، لكنّ الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديّة، فمحصّل مسائله هو أنّ الوجود المعلوم لك، من خصوصيّاته وتعيّناته وصف الجوهريّة، ومن تعيّناته وصف الجسميّة، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولًا فى القضايا المعقودة.

وكذلك فى علم النحو، فإنّ أوّل ما ينسبق إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فتطلب فى علم النحو الخصوصيّات التى بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقةً هو وصف المرفوعيّة، فمحصّل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة إنّما يتعيّن بتعيّنات مختلفة: من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعى فاعل، والمعرب بالإعراب النصبى مفعول، وهكذا.

والحاصل: أنّ جامع المحمولات- أعنى الحيثيّة المشتركة بين مسائل العلم- هو الذى ينسبق إلى الذهن أوّلًا، ويطلب فى العلم جهاته وتعيّناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيّنات المختلفة التى يجعل كلّ واحد منها موضوعاً لمسألة، عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، لما عرفت فى المقدّمة الرابعة أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول فى المسألة عرض بالنسبة إلى الآخر، وفى المقدّمة الخامسة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۸

أنّ ما هو الموضوع حقيقةً هو المعلوم من الأمرين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقد تبيّن لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهّم فى المقام من أنّه لِمَ لا يجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إيّاها من سائر العلوم، هى عبارة عن الكلّى الجامع لموضوعات المسائل، والجهة الّتى بها يمتاز كلّ مسألة من غيرها عبارة عن خصوصيّات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين فى عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عبارة عن الكلّى الجامع لموضوعات

المسائل.

توضيح الفساد: أنّك قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحيثيّة المعلومة التى يطلب فى العلم تعيّناته، ويبحث فيه عن عوارضه التى تحمل عليه، وليس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحيثيّة المنسبقة إلى الذهن، التى يبحث فى العلم عن عوارضها.

والظاهر أنّ ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيد الحيثيّة فى بيان موضوع العلوم الأدبيّة، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحّة والاعتلال، وهكذا، إنّما يريدون بذلك كون حيثيّة الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثيّة الصحّة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات، وبعبارة اخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلّافى التعبير[۶۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۵۹

نقد ما اختاره السيّد البروجردى رحمه الله فى تمايز العلوم

وفى كلامه رحمه الله مواقع للنظر:

۱- لا إشكال فى ما ذهب إليه فى المقدّمة الاولى، من أنّ فى جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيّتين:

إحداهما: مغايرة مسائل كلّ علم مع مسائل سائر العلوم، والثانية: أنّ مسائل كلّ علم وإن كانت متشابهة متسانخة، إلّاأنّ لكلّ منها مغايرة مع سائر المسائل من ذلك العلم، مثلًا لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايرة مع «الصلاة واجبة» ومغايرة اخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثانى.

لكنّ الإشكال فى دعوى استناد المغايرتين المذكورتين بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبة فى ذلك، كيف وللربط بين الموضوع والمحمول دور مهمّ فى تحقّق المسألة، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلّم يريد إفادته إنّما هو بيان النسبة والهوهويّة بين الموضوع والمحمول.

فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله فى تعليل دعواه: «إذ النسبة معنى آليّ، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فإنّ النسبة وإن كانت معنىً حرفيّاً آليّاً إلّاأنّها المقصودة بالإفهام فى جلّ المحاورات. ووجود النسبة فى جميع المسائل لا يستلزم اتّحادها فى الجميع، فإنّ النسبة بين «الفاعل مرفوع» مغايرة للنسبة بين «المفعول منصوب»، واشتراك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۶۰

المسألتين فى كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا يوجب اتّحاد معناهما والنسبة بينهما، فإنّ نسبة المرفوعيّة إلى الفاعل غير نسبة المنصوبيّة إلى المفعول. فلا يصحّ القول بانحصار التمايز فى محدودة الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبة فيه.

۲- قال رحمه الله فى المقدّمة الثانية: تمايز مسائل كلّ علم فى أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلك على وحدة جميع المحمولات فى بعض العلوم كالفلسفة، ووحدة محمولات بعض الأبواب فى بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات فى جميع المسائل من جميع العلوم.

وفيه: أنّ الأمر فى بعض العلوم بعكس ذلك، كالعرفان، فإنّ موضوعه وموضوع جميع مسائله شيء واحد، وهو اللّه، فكيف يمكن القول بأنّ تغاير مسائل كلّ علم فى أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!

۳- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا فى ملاك تمايز العلوم، فإنّهم وإن عبّروا بأنّ تمايزها بتمايز الموضوعات، إلّاأنّ موضوع العلم

عبارة عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفيه: أنّ هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ موضوع علم النحو مثلًا هو الكلمة والكلام، ولا ريب فى أنّ المسائل النحويّة هى «الفاعل مرفوع»، و «المفعول منصوب»، و «المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلى وجدانك فهل تجد الموضوع الذى هو الكلمة والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ريب فى أنّ الصحيح هو الأوّل، وأمّا الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفيّة آخر الكلمة» لا الكلمة والكلام.

إن قلت: يؤيّد ما ذكره آية اللَّه البروجردى رحمه الله أنّ موضوع الفلسفة هو

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «موجود»، حيث نقول: اللَّه موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب فى أنّ الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهيّة، لأنّ الوجود على هذا القول أمر اعتبارى، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهيّة فى جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتبارى، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى الفلسفة التى يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلابدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين:

أ- أن نلتزم فى خصوص الفلسفة بما التزم به آية اللَّه البروجردى رحمه الله فى جميع العلوم، وهو أنّ مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أنّ صورة المسائل وإن كانت «اللَّه موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها فى الواقع «الموجود هو اللَّه، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود فى هذه القضايا بمعنى «الواقع»[٦٣].

فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.

ب- والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعيّة»[٦۴]، ويبحث فى الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

بأصالة الماهيّة، لكنّ الواقعيّة تنحصر فى الوجود عند القائلين بأصالته، وفى الماهيّة عند القائلين بأصالتها.

وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصاديق هذه الواقعيّة، فالجوهر[٦٥] أحد مصاديقها، والجسم مصداق آخر، والعرض مصداق ثالث، وهكذا.

والحاصل: أنّ موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعبّر عنه بالواقعيّة.

هذه هى الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدّمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره رحمه الله.

۴- لا ريب فى أنّ الغرض من البحث حول ملاك تمايز العلوم إنّما هو تشخيص المسائل المشكوكة.

توضيح ذلك: أنّا إذا شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو مسألة اصوليّة أو فقهيّة، فلابدّ لنا من ملاحظة ضابطة التمايز، لنعلم بها كونه من الاصول أو الفقه، كى ندرجه فى محلّه ونبحث عنه فى العلم المربوط به.

وربما يترتّب عليه ثمرة عمليّة أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد فى الفقه وحرمته فى اصوله، فإن اقتضت مسألة التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الاصول فلا.

وبالجملة: البحث عن ملاك تمايز العلوم ليس بحثاً علميّاً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشكّ عن المسائل المشكوكة وإدراجها فى العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقالة آية اللَّه البروجردى رحمه الله من أنّ التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا يترتّب عليه الغرض المذكور.

توضیح ذلک: أنّ الجامع لابدّ من أن ینتزع عن محمولات جمیع مسائل العلم، وإلّا فلم یتحقّق به التمایز بین العلوم.

فحینما نشکّ فی أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصولیّة أم لا؟

فالضابط فی تشخیصه هل هو الجامع بین محمولات المسائل سوی الاستصحاب أو معه؟

لا- یمکن الذهاب إلی الأوّل، لأنّه یستلزم الشکّ فی کون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جمیع المسائل، لاحتمال کون الاستصحاب منها.

ولا- إلی الثانی، لأنّه یستلزم احتمال أن یکون هذا الجامع منتزعاً عن محمولات مسائل الاصول وشیء أجنبی عنها، للشک فی دخول الاستصحاب فیها فرضاً.

وبعبارة اخری: کلامه رحمه الله یستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بکون الاستصحاب داخلًا فی الاصول أو خارجاً عنه یتوقّف علی العلم بالجامع بین محمولات جمیع المسائل، لکونه ملاک التمایز، والعلم بالجامع لمحمولات جمیع المسائل یتوقّف علی العلم بدخول الاستصحاب فیها أو خروجه عنها، کما هو واضح.

هذا أهمّ إشکال ینهدم به أساس ماذهب إلیه آیة اللَّه البروجردی رحمه الله.

ولا- یخفی علیک أنّه وارد علی کلام المشهور أیضاً، لأنّهم ذهبوا إلی أنّ تمایز العلوم بتمایز الموضوعات[۶۶] أوّلًا، وإلی أنّ موضوع کلّ علم هو الجامع بین موضوعات مسائله[۶۷] ثانیاً، فتمایز العلوم عندهم بتمایز الجامع بین موضوعات

مسائلها.

فلابدّ من أن یکون هذا الجامع الذی سمّی عندهم موضوع العلم منتزعاً عن موضوعات جمیع المسائل.

فلو شککنا فی أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصولیّة أم لا؟

فالعلم بدخوله فیها أو خروجه عنها متوقّف علی العلم بالجامع بین موضوعات جمیع المسائل، لکونه ملاک التمایز، والعلم بالجامع لموضوعات جمیع المسائل متوقّف علی العلم بدخول الاستصحاب فیها أو خروجه عنها، وهذا دور.

وبالجملة: یرد علی المشهور أیضاً ما أوردناه علی آیة اللَّه البروجردی رحمه الله طابق النعل بالنعل.

لکنّه لا- یرد علی من قال بکون الأغراض ملاکاً لتمایز العلوم کالمحقّق الخراسانی رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا یتوقّف علی العلم بجمیع المسائل، فیمکن أن نعلم بأنّ فائدة علم الاصول هی القدرة علی الاستنباط، ومع ذلک نشکّ فی أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه علی الغرض لکی یرفع الشکّ ونعلم بدخوله فی المسائل الاصولیّة أو خروجه عنها.

۵- ویرد علی آیة اللَّه البروجردی والمشهور إشکال آخر أیضاً، وهو أنّ الجامع بین المحمولات أو الموضوعات الذی هو ملاک تمایز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفی أو نوعی أو جنسی[۶۸]؟

هنا قرائن علی أنّ مرادهم الجامع النوعی:

منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبهٔ موضوع العلم إلی موضوعات مسائله هی نسبهٔ الکلّی إلی المصادیق والطبیعی إلی الأفراد، فیعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعیّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصادیقه وأفراده، إذ لو کان مرادهم الجامع الجنسی لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأیضاً لو کان مرادهم الجامع الصنفی لما عبّروا عن موضوع العلم الذی هو عبارهٔ اخری عن هذا الجامع بالطبیعی، لأنّ التعبیر به إنّما یصحّ فی النوع لا فی الصنف.

ومنها: أنّ إرادهٔ الجامع الصنفی أو الجنسی تشکل الأمر فی بعض العلوم مثل علمی النحو والصرف، ضرورهٔ أنّ إرادهٔ الجامع الصنفی تستلزم أن یکون کلّ واحد من المعرب والمبنی مثلًا علماً علی حدهٔ، لکونهما صنفین من النحو، وإرادهٔ الجامع الجنسی تستلزم أن

یکون موضوع علمی النحو والصرف هو الکلمهٔ والکلام[۶۹]، مع أنّهم فرّقوا بینهما وقالوا: موضوع النحو هو الکلمهٔ والکلام من حیث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الکلمهٔ والکلام من حیث الصحّهٔ والاعتلال، ولا ریب فی أنّ کلّاً منهما جامع نوعی داخل تحت الجنس الذی هو الکلمهٔ والکلام.

والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بین موضوعات المسائل ومراد آیهٔ اللّه البروجردی رحمه الله من الجامع بین محمولاتها إنّما هو الجامع النوعی.

وحینئذٍ، فإن علمنا بکون مجموعهٔ معیّنهٔ من المسائل داخلهٔ فی علم النحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۶۶

مثلًا، وشککنا فی مجموعهٔ اخری وأردنا تشخیص کونها داخلهٔ فیه أو خارجهٔ عنه بملاک التمایز الذی هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأنّ الجامع المنتزع هو الجامع النوعی، إذ یحتمل أن یکون المسائل المعلومهٔ صنفاً للنحو، والمسائل المشکوکهٔ صنفاً آخر له، کما أنّ المعربات والمبنیّات صنفان للنحو، فیحتمل أن یکون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومهٔ جامعاً صنفیّاً.

وبعبارهٔ اخری: لابدّ لکم من العلم بکون الجامع المنتزع جامعاً نوعیّاً شاملًا لجمیع المصادیق النوعیّهٔ، کالإنسان، ولا علم لکم بنوعیّهٔ الجامع إلّا بعد العلم بخروج المسائل المشکوکهٔ عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومهٔ التی انتزعتم منها الجامع، مع أنّ الملاک فی خروجها عنه أو دخولها فیه هو الجامع الذی یکون ملاک التمایز بین العلوم فرضاً.

إن قلت: لا دخل لکثرهٔ الأفراد وقلّتها فی الجامع النوعی، ألا تری أنّ الإنسان جامع نوعی، سواء کان أفراده ألفاً أو أکثر أو أقلّ، فکیف قلتم: إنّ الجامع فی العلوم یکون نوعیّاً لو کانت المسائل المشکوکهٔ خارجهٔ عنها، ویحتمل أن یکون صنفیّاً لو کانت داخلهً فیها؟!

قلت: بین المقامین فرق، لأنّا علمنا أنّ «الإنسان» جامع نوعی مرکّب من جنس وفصل باسم «الحیوان» و «الناطق»، فکلّ من صدق علیه أنّه حیوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا یفرق فی نوعیّته کثرهٔ المصادیق وقلّتها.

بخلاف ما نحن فیه، إذ لیس لنا هاهنا جامع نوعی مشخّص من قبل، بل نرید انتزاع الجامع النوعی من مجموعهٔ المسائل، فإن کانت المسائل المشکوکهٔ خارجهٔ عن العلم واقعاً کان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومهٔ نوعیّاً، وإن کانت داخلهٔ فیه واقعاً یحتمل أن تکون کلّ من مجموعهٔ المسائل المعلومهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۶۷

والمشکوکهٔ صنفاً للعلم، فیکون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومهٔ صنفیّاً، وللمسائل المشکوکهٔ أیضاً جامع صنفی آخر، فلابدّ من انتزاع الجامع النوعی الذی یعمّهما.

فحاصل الإشکال علی المشهور وآیهٔ اللّه البروجردی رحمه الله أنّه من أین انکشف لهم نوعیّهٔ الجامع لکی یکون ملاکاً للتمایز بین العلوم، وضابطاً لتشخیص کون المسائل المشکوکهٔ داخلهٔ فی علم أو خارجهً عنه؟!

۵- نظریّهٔ المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی مسألهٔ تمایز العلوم

اشارهٔ

وبعض الأعلام بعدما نقل کلام المشهور من کون التمایز بتمایز الموضوعات، وکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه بتمایز الأغراض قال:

والتحقیق فی المقام أن یُقال: إنّ إطلاق کلّ من القولین لیس فی محلّه.

وبیان ذلک: أنّ التمایز فی العلوم تارةً یُراد به التمایز فی مقام التعلیم والتعلّم[۷۰]، لکی یقتدر المتعلّم ویتمکّن من تمییز کلّ مسألة ترد علیه، ویعرف أنّها مسألة اصولیّة أو مسألة فقهیّة أو غیرهما، واخری یراد به التمایز فی مقام التدوین، وبیان ما هو الداعی والباعث لاختیار المدوّن عدّة من القضایا والقواعد المتخالفة، وتدوینها علماً واحداً، وتسمیتها باسم فارد، واختیاره عدّة من القضایا والقواعد المتخالفة الاخری وتدوینها علماً آخر، وتسمیتها باسم آخر، وهکذا.

أمّا التمایز فی المقام الأوّل، فیمکن أن یکون بکلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل یمکن أن یکون ببیان فهرس المسائل والأبواب إجمالًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۶۸

والوجه فی ذلک هو أنّ حقیقة کلّ علم، حقیقة اعتباریّة[۷۱]، ولیست وحدتها وحدة بالحقیقة والذات لیکون تمییزه عن غیره بتباین الذات کما لو کانت حقیقة کلّ واحد منهما من مقولة علی حدة، أو بالفصل کما لو کانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتمییز کلّ مرکّب اعتباری عن مرکّب اعتباری آخر، یمکن بأحد الامور المزبورة.

وأمّا التمایز فی المقام الثانی فبالغرض، إذا کان للعلم غرض خارجی یترتّب علیه، کما هو الحال فی کثیر من العلوم المتداولة بین الناس، کعلم الفقه والاصول والنحو والصرف ونحوها[۷۲].

وذلک لأنّ الداعی الذی یدعو المدوّن لأن یدوّن عدّة من القضایا المتباینة علماً، کقضایا علم الاصول مثلًا، وعدّة اخری منها علماً آخر، کقضایا علم الفقه، لیس إلّااشتراک هذه العدّة فی غرض خاصّ، واشتراک تلک العدّة فی غرض خاصّ آخر، فلو لم یکن ذلک ملاک تمایز هذه العلوم بعضها عن بعض فی مرحلة التدوین، بل کان هو الموضوع، لکان اللازم علی المدوّن أن یدوّن کلّ باب- بل کلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاک، کما ذکره صاحب الکفایة قدس سره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۶۹

وأمّا إذا لم یکن للعلم غرض خارجی یترتّب علیه سوی العرفان والإحاطة به، کعلم الفلسفة الاولی، فامتیازه عن غیره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

کما إذا فرض أنّ غرضاً یدعو إلی تدوین علم یجعل الموضوع فیه «الکرة الأرضیّة» مثلًا، ویبحث فیه عن أحوالها من حیث الکمّیّة والکیفیّة والوضع والأین، إلی نحو ذلک، وخواصّها الطبیعیّة ومزایاها علی أنحائها المختلفة.

أو إذا فرض أنّ غرضاً یدعو إلی تدوین علم یجعل موضوعه «الإنسان» ویبحث فیه عن حالاته الطارئة علیه، وعن صفاته من الظاهریّة والباطنیّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصّها، فامتیاز العلم عن غیره فی مثل ذلک، إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجی له ما عدا العرفان والإحاطة، لیکون التمییز بذلک الغرض الخارجی.

کما أنّه قد یمکن الامتیاز بالمحمول فیما إذا فرض أنّ غرض المدوّن یتعلّق بمعرفة ما تعرضه الحرکة مثلًا، فله أن یدوّن علماً یبحث فیه عن ما تثبت الحرکة له، سواء کان ما له الحرکة من مقولة الجوهر أم من غیرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتیاز له إلّابالمحمول.

وبما حقّقناه تبیّن لک وجه عدم صحّة إطلاق کلّ من القولین[۷۳]، وأنّ تمیّز أیّ علم عن آخر کما لا ینحصر بالموضوع، کذلک لا ینحصر بالغرض، بل کما یمکن أن یکون بهما، یمکن أن یکون بالمحمول تارةً، وببیان الفهرس والأبواب[۷۴]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۰

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۷۰

إجمالًا اخری، بل بالذات ثالثة، علی حسب اختلاف العلوم والمقامات[۷۵].

هذا ما ذهب إلیه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فی المقام.

نقد مقالة السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم

وفي كلامه مواقع للنظر:

۱- إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين[۷۶]، كما هو مذهب المحقّق الخراساني رحمه الله حيث قال: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» وقلنا بأنّ التمايز في هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجي والعلمي، كما تقدّم[۷۷].

توضيح ذلك: أنّك عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخّراً عنه، وما هو داعٍ إلى التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني.

ولا فرق في ذلك بين العلوم التي يترتّب عليها غرض عملي، كعلم النحو الذي فائدته «صون اللسان عن الخطأ في المقال» والعلوم التي لا تترتّب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هي» كالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ في المقال» كما أنّه بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم النحو، كذلك «العلم بحقائق الأشياء كما هي» أيضاً بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم الفلسفة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۱

فلو كان الغرض الداعي إلى التدوين ملاك تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلك الأمر في الفلسفة، ولا ملزم للفرق بينهما في ذلك أصلًا.

۲- أنّه «مدّ ظلّه» قال في القسم الأوّل من العلوم، أعني ما يترتّب عليه غرض خارجي: لابدّ من أن يكون التمايز في هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع- كما عليه المشهور- لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب- بل كلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

وفيه: أنّه تخيّل- كالمحقّق الخراساني رحمه الله- أنّ المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت[۷۸] أنّه تخيّل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

۳- أنّه «مدّ ظلّه» قال في القسم الثاني من العلوم: وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أوّلًا: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة كما قال الإمام «مدّ ظلّه» فلماذا لم يذكره في مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنخيّة أمر واضح في كلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره في مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۲

والحاصل: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة الذاتيّة بين المسائل فلابدّ من ذكره في مقام التعليم والتعلّم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له في العلوم، لأنّ تركّبها تركّب اعتباري، وليس لها جنس وفصل.

وثانياً: أنّه مثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطة للمسألة.

فيتوجّه إليه سؤالان:

۱- ما ضابطة كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطة كونه بالمحمول؟

۲- ما معنى كون التمايز بالـذات أو بالموضوع فى القسم الأوّل؟ هل اريـد أنّ فى هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكلّ منهمـا يمتاز كلّ علم من علوم هـذا القسم عن سائر العلوم التى لا يترتّب عليها غرض خارجى، أو اريـد أنّ التمايز فى بعض أفراد هـذا القسم بالذات وفى بعضها الآخر بالموضوع؟

وعلى التقدير الثانى فما هو الملاک فى التمايز بالذات وفى التمايز بالموضوع؟

وبالجملة: طرح مسألة التمايز بدون بيان أيّة قاعدة يتمكّن المدوّن من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلى عدم التمايز.

۶- تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

اشارة

وفى المقام نظر جديد، وهو أنّ العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً.

فـالبحث عن معرفـة الإنسـان مثلًا تـارةً يكون بطريقـة إقامـة البرهـان العقلى، واخرى بطريقـة المراجعـة إلى المنـابع الدينيّة من الآيات والروايات، وثالثةً بطريقة التجربة، وملاحظة الآثار الباقية من النسل الأوّلى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۳

فالموضوع فى جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متمايزة بتمايز طرق البحث.

وأيضاً: البحث عن معرفة اللَّه تعالى قد يكون بحثاً فلسفيّاً مبتنياً على البراهين العقليّة، وقد يكون عرفانيّاً مبتنياً على الكشف والشهود.

فهما علمان، وتمايزهما بتمايز اسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو اللَّه تعالى.

فحاصل هذا القول أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز طرق البحث وأساليبه.

وفيه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطـة كلّيّة فى جميع العلوم[۷۹] كما أنّه محلّ الكلام فى المقام فهو يسـتلزم أن يكون البحث العقلى مثلًا عن معرفـة الإنسان الـذى يعبّر عنه بعلم النفس، وعن معرفـة اللَّه تعالى علماً واحـداً، لكون البحث فى كليهما بطريقـة إقامـة البرهان العقلى الفلسفى، فيتّحد الاسلوب، مع أنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ كونهما علمين متغايرين أمر بديهى.

وإنأرادوا إعطـاء الضابطـة فى خصوص العلوم المشابهـة فقـط فهو أخصّ من المـدّعى، لما عرفت من أنّ محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهة منها.

وثانياً: أنّ اسـتنتاج كون التمايز بتمايز أساليب البحث يتوقّف على نفى جميع الاحتمالات المقابلة له، مع أنّ ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفى- على الفرض- كون التمـايز بالموضوعـات، حيث إنّـا نجـد أنّ لنـا علومـاً متعـدّدة ذات موضوع واحـد، كـالبحث عن معرفـة اللَّه باسلوب عقلى فلسفى، وباسلوب آخر عرفانى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۴

فلاـ يمكن تمايزهمـا بتمـايز الموضوعـات، إلّاأنّه لاـ ينفى أن يكون التمـايز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حيث إنّ للبحث عن معرفة الإنسان بطريقة إقامة البرهان العقلى غرضاً، وبطريقة الرجوع إلى المنابع الدينيّة غرضاً آخر، وبطريقة التجربة غرضاً ثالثاً.

وبالجملـة: إقامـة الـدليل على نفى كون تمـايز العلوم بتمايز الموضوعات لا تثبت كونه بتمايز طرق البحث وأساليبه، إلّاإذا اقتضـى نفى الأقوال والاحتمالات الاخرى أيضاً، والدليل المذكور لا يقتضى إلّانفى كون التمايز بتمايز الموضوعات فقط.

وثالثاً: أنّا نمنع وحدة الموضوع أيضاً فيما يوهم ذلك، فإنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيّات متعدّدة ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البُعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البُعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا.

فمعرفة اللَّه تعالى من طريق الفلسفة غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنّها معرفة اللَّه.

فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأنّ الدليل المذكور لا يقتضي نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيّات.

الحقّ المختار فى المقام

والحقّ في المقام ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۵

تمايز العلوم إنّما هو بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم[۸۰]، فإنّا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» سنخيّة ذاتيّة، وكذلك بين «الصلاة واجبة» و «الميتة محرّمة»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاة واجبة» سنخيّة أصلًا.

وقد عرفت أنّ الغرض الداعي إلى التدوين بوجوده الذهني وإن كان متقدِّماً رتبةً على المسائل، لكونه علّة غائيّة لتدوينها، والمسائل متقدِّمة رتبةً على السنخيّة بينها، لكونها[۸۱] موضوعها، إلّاأنّا لا نهتدي إلى الغرض إلّامن طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هي هادية لنا إلى الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإنّي فلا تصل النوبة إلى كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ مسألة العلّيّة والمعلوليّة لا توجب ترجيح العلّة على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العلّة وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۶

فتأخّر السنخيّة بحسب الوجود عن المسائل التي هي متأخّرة عن الغرض بوجوده في ذهن المدوّن لا- يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين، بل التمايز بالسنخيّة، لأنّها كاشفة عن الأغراض.

فإذا شككتم في مسألة أنّها هل هي من مسائل النحو مثلًا أم لا؟

فاعرضوها على المسائل النحويّة المعلومة، فإن رأيتموها مسانخة لها فهي مسألة نحويّة، وإلّا فلا.

ولا- يخفى عليك أنّه لا دخل لقلّة المسائل وكثرتها في وجود السنخيّة بينها، فإنّ مسائل علم النحو مثلًا متسانخة، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثة آلاف.

بخلاف الجامع بين الموضوعات الذي قال المشهور بكونه ملاك التمايز، أو المحمولات الذي قال استاذنا البروجردي رحمه الله بكونه ملاكه، فإنّ لدخول المسائل المشكوكة في العلم وخروجها عنه دخلًا في الجامع المنتزع كما عرفت[۸۲] سابقاً.

فالحقّ بعد ملاحظة جميع الأبحاث المتقدِّمة في مسألة تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه»، لسلامته من الإشكال، ثمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ ما يرد عليه من الإشكال أقلّ ممّا يرد على سائر الأقوال.

هذا تمام الكلام في تمايز العلوم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۷

في موضوع علم الاصول

المقام الثالث: في موضوع علم الاصول

اشارهٔ

إنّهم بعد اختلافهم فی احتیاج کلّ علم إلی الموضوع اتّفقوا علی أنّ لعلم الاصول موضوعاً[۸۳]، لکنّهم اختلفوا فیه علی أقوال:

۱– نظریّهٔ المشهور والمحقّق القمی فی موضوع علم الاصول

ذهب المشهور منهم المحقّق القمی إلی أنّه الأدلّهٔ الأربعهٔ بما هی أدلّهٔ[۸۴].
أقول: تقدّم أنّ المشهور قالوا بوحدهٔ موضوع کلّ علم، ومع ذلک ذهبوا هاهنا إلی أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّهٔ الأربعهٔ، وبینهما منافرهٔ ظاهرهٔ.
إن قلت: لعلّ مرادهم بالأدلّهٔ الأربعهٔ بما هی أدلّهٔ، الجامع بینها أعنی «الحجّهٔ فی الفقه»، وهذا الجامع شیء واحد، وإن کان مصادیقه متعدّدهٔ.
قلت: لو کان هذا مرادهم فما الوجه فی عدولهم عن التعبیر بالجامع الذی هو الموضوع واقعاً إلی التعبیر بمصادیقه الأربعهٔ؟!
وأورد علیهم صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الموضوع لو کان هو الأدلّهٔ الأربعهٔ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۷۸
بوصف کونها أدلّهٔ فلا یعقل البحث عن حجّیّهٔ ظواهر الکتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّیّهٔ هذه الامور بوصف کونها حجّهٔ من قبیل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فی القضایا الضروریّهٔ بشرط المحمول، وهو غیر معقول[۸۵].

۲– کلام صاحب الفصول فی المقام

اشارهٔ

ولأجل ذلک ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی کون الموضوع ذوات الأدلّهٔ الأربعهٔ بما هی هی، أعنی نفس الکتاب والسنّهٔ والإجماع والعقل، لا بوصف کونها حجّهٔ[۸۶].

نقد نظریّهٔ صاحب الفصول فی موضوع علم الاصول

وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایهٔ بأنّه إن أراد بالسنّهٔ السنّهٔ المحکیّهٔ فقط، أعنی: نفس قول المعصوم وفعله وتقریره یلزمه خروج البحث عن حجّیّهٔ خبر الواحد عن المسائل الاصولیّهٔ، لأنّ موضوع هذه المسألهٔ روایهٔ زرارهٔ مثلًا، وهی کما لا تکون من مصادیق الکتاب أو الإجماع أو العقل، کذلک لا تکون من مصادیق السنّهٔ المحکیّهٔ، کما هو واضح.
وکذا یلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجیح عنها، لأنّ موضوعها هو الروایتان المتعارضتان، وهما لیستا من مصادیق السنّهٔ المحکیّهٔ.
والشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله تفطّن لهذا الإشکال قبل المحقّق صاحب الکفایهٔ، وأجاب عنه فی مبحث حجّیّهٔ خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۷۹

عن حجّیّة خبر الواحد یکون بمعنی أنّ قول المعصوم علیه السلام وفعله وتقریره هل یثبت بخبر الواحد أم لا؟

فالموضوع فی مسائل هذا البحث هو السنّة المحکیّة من دون ورود الإشکال[۸۷].

وهو رحمه الله وإن لم یُجب عن الإشکال بخروج مبحث التعادل والترجیح عن المسائل الاصولیّة، إلّاأنّ لازم هذا الجواب المذکور أن یُجاب عنه أیضاً بأنّ البحث فیه وإن کان بحسب الظاهر عن الروایتین المتعارضتین إلّاأنّ الکلام واقعاً فی أنّ قول المعصوم علیه السلام أو فعله أو تقریره بأیّ الخبرین المتعارضین یثبت؟ ویُجاب: بأنّه یثبت بالخبر ذی المزیّة إن کان أحدهما ذا مزیّة علی الآخر، وإلّا فمقتضی القاعدة عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التساقط، لکن مقتضی الأخبار هو التخییر، فیثبت قول الإمام علیه السلام بما اختاره المجتهد من الخبرین المتعارضین المتکافئین.

الواقعی فهو مفاد کان التامّة ولیس بحثاً عن عوارض السنّة، لأنّها مفاد وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ الشیخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوت کان الناقصة.

وبعبارة اخری: موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة، ففی مسألة حجّیّة خبر الواحد ومسألة التعادل والترجیح لابدّ من أن یکون البحث فیها عن عوارض السنّة، وعرض الشیء ما یعرضه بنحو مفاد کان الناقصة بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذی یعبّر عنه بمفاد کان التامّة، فإذا قلنا فی مبحث حجّیّة خبر الواحد: «قول الإمام علیه السلام هل یثبت بخبر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۰

الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعی کان معناه أنّ قول الإمام هل یتحقّق عند خبر مثل زرارة أم لا؟ وهذا مفاد کان التامّة، فلا یکون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّة.

وإن أراد الثبوت التعبّدی فهو بمعنی وجوب ترتیب الأثر علی الخبر الحاکی للسنّة، فهو من عوارضه لا من عوارضها کما لا یخفی.

هذا کلّه علی تقدیر إرادة قول المعصوم وفعله وتقریره من السنّة المأخوذة فی موضوع علم الاصول فی کلام صاحب الفصول.

وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاکی لها فالبحث فی تلک المباحث أعنی مباحث حجّیّة خبر الواحد والتعادل والترجیح وإن کان عن أحوال السنّة بهذا المعنی، إلّاأنّ البحث فی کثیر من مسائل علم الاصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا یکون بحثاً عن العوارض الذاتیّة للأدلّة الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صیغة افعل ولا تفعل وفی مفاد المشتقّ لا یختصّ بالکتاب والسنّة، بل یعمّ غیرهما من کلام العرب أیضاً، ولأجل کون هذه المباحث عامّة لکلام العرب مطلقاً یستدلّ علیها بالتبادر، وبالأوامر الصادرة من الموالی العرفیّة إلی عبیدهم.

نعم، ثمرة هذه المباحث معرفة خصوص أحوال الکتاب والسنّة، حیث إنّ الاصولی لا یقصد بها إلّااستنباط الأحکام الشرعیّة بهما، لکن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا یکون البحث فیها بحثاً عن العوارض الذاتیّة للأدلّة الأربعة[۸۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الإیراد علی صاحب الفصول.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۱

إن قلت: یرد علی الفقرة الأخیرة من کلامه أنّ العوارض الذاتیّة للجنس عوارض ذاتیّة للنوع أیضاً، فالبحث عن صیغة افعل ولا تفعل وعن مفاد المشتقّ بحث عن العوارض الذاتیّة للکتاب والسنّة، کما أنّه بحث عن العوارض الذاتیّة لکلام العرب عموماً.

قلت: صاحب الفصول رحمه الله یعتقد أنّ العرض الذاتی للجنس عرض غریب بالنسبة إلی النوع لا ذاتی، فالإشکال وارد علیه.

۳- نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ونقده

وقال المحقّق صاحب الکفایة: إنّ موضوع علم الاصول هو الکلّی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتّتة[۸۹].

ویرد علیه- کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- أنّه عارٌ علی الاصولی أن لا یعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ویشیر

إليه بأنّه هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمّة جدّاً.

۴- كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى موضوع علم الاصول

ذهب آية اللّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ موضوعه هو «الحجّة فى الفقه».

وحيث إنّه اختار فى «موضوع كلّ علم» أنّه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الاصول هو «الحجّة فى الفقه»:

بعدما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة، يحصل لنا العلم إجمالًا بوجود حجج فى البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، فى إثبات الأحكام الشرعيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸۲

وامتثالها، فوجود أصل الحجّة والدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الاصول تعيّنات الحجّة وتشخّصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففى قولنا: «خبر الواحد حجّة» وإن جعل وصف الحجّيّة محمولًا، ولكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعيّناته وأفراده، فمحصّل مسائل الاصول هو أنّ الحجّة التى نعلم بوجودها إجمالًا، لها تعيّنات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهرة، وهكذا، فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة، مسألة اصوليّة، كمسألة حجّيّة الخبر والشهرة والإجماع، وحجّيّة أحد الخبرين فى باب التعارض، ومسألة حجّيّة القطع بقسميه من التفصيلى والإجمالى، فإنّ حجّيّة القطع التفصيلى كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّاأنّ توهّم عدم الحجّيّة فى بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهى أيضاً من مسائل علم الاصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّة- كما فى الكفاية[۹۰]- وليست الحجّة فى اصطلاح الاصولى عبارة عن حدّ الوسط، بل هى بمعناها اللغوى، أعنى ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس فى مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقةً.

وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيّة العلم الإجمالى، وكذلك مبحث حجّيّة الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفى لتنجيز الواقع، ويصحّح احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسألة التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه فى مقام دوران الأمر بين المحذورين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸۳

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً فى احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجّيّة المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس فى أصل ثبوت المفهوم، بل فى حجّيّتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما فى الدخالة بلا إشكال، وإنّما يقع البحث عن حجّيّتها، وسيأتى تحقيقه فى محلّه.

وكذلك البحث فى مفاد هيئة افعل ولا تفعل، لرجوعه إلى البحث عن أنّهما حجّة فى الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث فى مفاد المشتقّ، لأنّه يرجع إلى البحث عن أنّه هل هو حجّة بالنسبة إلى المنقضى عنه المبدأ كالمتلبّس أم لا؟

وبالجملة: فالمحمول فى جميع المسائل الاصوليّة هو عنوان «حجّة» أو راجع إليه، فكلّ مسألة تكون حيثيّة البحث فيها حجّيّة أمر من الامور فهى مسألة اصوليّة.

نعم، بعض المباحث التى لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّيّة تكون خارجة من الاصول، وتدخل فى سلك المبادئ، كمسألة مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّة فى الفقه»، ومحصّل مسائله تشخيص مصاديق الحجّة وتعيّناتها[۹۱].

هذا ما أفاده آية اللّه البروجردى رحمه الله فى المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذى يقال له:

«الحجّة فی الفقه».

أقول: التوجیه المتقدّم جارٍ فی مسألة مقدّمة الواجب والضدّ أیضاً، لأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۸۴

البحث فی الأوّل یرجع إلی أنّ وجوب ذی المقدّمة هل هو حجّة عقلًا علی وجوب المقدّمة أم لا؟ وفی الثانی یرجع إلی أنّ الأمر بالشیء هل هو حجّة عقلًا علی النهی عن ضدّه أم لا؟ إذ الحجّیّة فی المقام أعمّ من الشرعیّة والعقلیّة، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

۵- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی موضوع علم الاصول

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آیة اللَّه البروجردی رحمه الله من أنّ موضوعه هو «الحجّة فی الفقه» لکنّه خالفه فی توجیهه، فإنّ آیة اللَّه البروجردی رحمه الله وجّهه من طریق الجامع بین محمولات المسائل کما عرفت، والإمام من طریق الجامع بین موضوعاتها.

توضیحه: أنّ المسائل الاصولیّة حیث تکون اموراً اعتباریّة[۹۲] یمکن عکسها بجعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّة» یرجع إلی أنّ «الحجّة خبر الواحد» وهکذا، بل هذا أولی من عکسه، لأنّ للَّه‌تعالی أحکاماً وقوانین، وأنّا نعلم أنّه جعل للوصول إلیها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعیّناتها، کظواهر الکتاب وخبر الواحد وهکذا، فمن قال بحجّیّة خبر الواحد مثلًا یقول: خبر الواحد من تعیّنات الحجّة علی أحکام اللَّه، فیمکن أن یحتجّ به المولی علی العبد وبالعکس، ومن أنکر حجّیّته یقول: خبر الواحد لیس من مصادیق الحجّة المعلومة لنا إجمالًا، فلا یصحّ الاحتجاج به للمولی علی العبد، ولا بالعکس.

فجعل الحجّة موضوعاً وکلّ واحد من تعیّناتها کخبر الواحد محمولًا أولی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۸۵

من العکس.

ویؤیّده أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنّه محمول مسائله لا موضوعها، فإنّا نقول فیها مثلًا: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهکذا، فلا یمکن القول بکون موضوع علم الفلسفة الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّابطریق عکس المسائل.

فالمسائل المتقدِّمة فی الواقع هکذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهکذا.

فحاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فی المقام، أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فی الفقه» وهو الجامع بین موضوعات مسائله بطریقة عکس الحمل.

۶- المختار فی المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فی الفقه» ولا نحتاج إلی تکلّف عکس المسائل کما فعله الإمام «مدّ ظلّه».

توضیحه: أنّا إذا قلنا: «زید إنسان» کان معناه زید واحد من طبیعة الإنسان، فالموضوع فی هذه القضیّة فرد من طبیعة الإنسان، وتعیّن من تعیّناتها، کما أنّ المحمول کذلک، بل الموضوع أظهر فرداً وتعیّناً من المحمول، لأنّه کلّی مبهم، بخلاف الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول فی المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّةٌ»[۹۳] کان معناه «خبر الواحد فرد من طبیعة الحجّة» والموضوع فیه أظهر مصداقاً وتعیّناً من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۸۶

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلى عكس المسألة لأجل انطباق طبيعة «الحجّة فی الفقه» على موضوعها.

والحاصـل: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع بين موضوعات مسائله الـذی يقال له: «الحجّـة فی الفقه» من دون أن نحتاج إلى عكس الحمل، على أنّ القول بعكس جميع مسائل الاصول أمر مشكل.

وأمّا الفلسفة فهی علم آخر لا يرتبط بما نحن فيه، فلابدّ من التكلّم فيها فی محلّها[۹۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٧

فی تعريف علم الاصول

المقام الرابع: فی تعريف علم الاصول

اشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

١- نظريّة المشهور حول تعريف علم الاصول

اشارة

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

أقول: أخذ العلم فی تعريف العلوم لا يصحّ، لأنّ كلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلًا.

فعلم النحـو مثلًا عبـارة عن «كـلّ فاعـل مرفـوع، كـلّ مفعول منصوب، كـلّ مضـاف إليه‌مجرور» وهكـذا، ولادخـل للعلم بهـذه‌المسائل والقواعد فی‌علم‌النحو.

فالحقّ تعريفه على مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة».

وخرج بقيد «الممهّدة» العلوم التی لها دور فی استنباط الأحكام، لكنّها لم تدوّن لهذا الغرض، كأدبيّات العرب واللغة وتفسير القرآن.

نقد كلام المشهور فی المقام

وأورد المحقّق الخراسانی رحمه الله على هذا التعريف بأنّه ليس جامعاً للأفراد لوجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٨

أحدهما: أنّه لا يشمل مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة.

الثـانی: أنّه لاـ يشـمل مسائـل الاـصول العمليّـة فی الشـبهات الحكميّـة، مع أنّ هـذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيرة كمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الاصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد فی ذكرها فيه[۹۵].

توضيح الإشـكال الأوّل: أنّه لو تمّت مقـدّمات دليل الانسـداد لدلّت على حجّيّة الظنّ المطلق، واختلف فی أنّ نتيجتها هل هی الحجّيّة بنحو الكشف أو الحكومـة، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسـداد وإن كان دليلًا عقليّاً إلّاأنّه كاشف عن حجّيـة شـرعيّة على حجّيّة الظنّ، وبالحكومة أنّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيّته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّة شرعيّة.

فالظنّ حجّة عقليّة على الحكومة، وشرعيّة على الكشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادى على الحكومة عن تعريف المشهور بملاك كون حجّيّته عقليّة يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيّته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنّيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط فى هذا التعريف هو الاستنباط القطعى، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلًا عقليّاً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيّته بنحو الحكومة، لأنّه استنباط ظنّى.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّة أيضاً ظنّى، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸۹

قلت: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع يجعل حكماً ظاهريّاً على طبق مؤدّى الأمارات الشرعيّة، وإن كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة قطعنا- على قول المشهور- بوجوبها الظاهرى، والأحكام فى التعريف أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعى المستنبط به، والحجج الشرعيّة التى منها الظنّ الانسدادى بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهرى المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادى على الحكومة، فإنّه حجّة عقليّة ظنّيّة، فلا علم لنا بالحكم الواقعى المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهريّاً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط فى التعريف للاستنباط الظنّى مجازفة، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعمّ من القطعى والظنّى.

وتوضيح الإشكال الثانى يحتاج إلى مقدّمة:

وهى أنّ جمعاً من الاصوليّين منهم الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله قالوا بأنّ مسائل الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[۹۶] داخلة فى علم الاصول، وأمّا الجارية فى الشبهات الموضوعيّة[۹۷] فهى من القواعد الفقهيّة، كقاعدة نفى الضرر والحرج.

وقالوا فى توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتى بالحكم الكلّى من مثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۰

جريان الاستصحاب فى الموارد المشكوكة التى لها حالة سابقة، وأصالة الطهارة والحلّيّة فى الأشياء المشكوكة طهارتها ونجاستها أو حلّيّتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الاصول المفتى بها فى مواردها الجزئيّة فهو وظيفة المقلّد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجرى فى الحكم الكلّى، فإنّ المجتهد هو الذى يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الاصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلّد، وهذا من خواصّ المسألة الاصوليّة.

هذه مقالة جمع كثير من الاصوليّين منهم الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله، وللبحث عن صحّته وفساده محلّ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذة صاحب الكفاية قال فى توضيح الإشكال:

إنّ الاستنباط لا يصدق إلّافيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمة الاستنباط فى التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّدة غير الأحكام الشرعيّة المستنبطة منها، مع أنّ إجراء الاصول العمليّة لإثبات الأحكام الكلّيّة أو نفيها ليس كذلك، لأنّا إذا تمسّكنا لوجوب صلاة الجمعة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلًا فهذا من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنّى استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.

فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمة الاستنباط لا يشمل مسائل الاصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة مع كونها من مهمّات الاصول.

۲- مذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعریف علم الاصول

اشارهٔ

ولأجل هذین الإشکالین عدل صاحب الکفایهٔ من تعریفهم وقال:
الاولی تعریفه بأنّه «صناعهٔ یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل»[۹۸].
ومسألـهٔ حجّیّهٔ الظنّ علی الحکومهٔ وهکذا مسائل الاصول العملیّهٔ فی الشـبهات الحکمیّهٔ داخلتان فی الشقّ الثانی من هذا التعریف، فإنّ المجتهد وإن لم یستنبط بهما الأحکام الشرعیّهٔ، لکنّه یتمسّک بهما فی مقام العمل عند فقد الدلیل واضطراره إلی العمل.

البحث حول کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

وقال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّی أنّ هذا التعریف أسوء التعاریف المتداولهٔ، ثمّ استشکل علیه بوجهین:
أحـدهما: أنّ الصـناعهٔ لا تسـتعمل إلّافی العلوم العملیّـهٔ والحرف التی لها أثر محسوس، کالنجارهٔ والخیاطهٔ، ولا یصحّ إطلاقها علی مثل علم الاصول، ولذا یقال فی التعبیرات: العلم والصنعهٔ.
ثمّ إنّ مفـاد هـذا التعریف تغـایر علم الاـصول مع مسائله وأنّ معرفتها تکون بتوسّـطه، فعلم الاصول علی هـذا التعریف لا ینطبق إلّاعلی مبادئ المسائل، مع أنّه لم یذهب أحد إلی أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هی مع مبادیها.
الثانی: أنّه لا یکون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهیّهٔ، کقاعدهٔ «کلّ ما

یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» فإنّه قاعدهٔ تقع فی طریق استنباط حکم المقبوض بالبیع الفاسد مثلًا وأنّه یضمن[۹۹].
لکن یمکن الجواب عنه بأنّ اسـتنتاج الحکم بالقواعـد الفقهیّـهٔ لیس من قبیل الاسـتنباط، بل من قبیل تطبیق الکلّی علی المصـداق، فإنّا نقول مثلًا: البیع ما یضـمن بصـحیحه، وکلّ ما یضـمن بصـحیحه یضمن بفاسده، فالبیع یضمن بفاسده، وقد عرفت أنّ تطبیق الکلّی علی المصداق لا یسمّی استنباطاً.
ویرد علی صاحب الکفایهٔ إشکالان مهمّان آخران:
الأوّل: ما أورده علیه المحقّق الشـیخ محمّـد حسـین الاصـفهانی[۱۰۰] رحمه الله فی حاشـیته علی الکفایـهٔ، وهـو أنّه إن کـان للأـمرین المـأخوذین فی التعریف «۱- القواعـد الـتی یمکن أن تقع فی طریق اسـتنباط الأحکـام، ۲- القواعـد التی ینتهی إلیهـا فی مقـام العمل» جامع، فالحقّ أخـذه فی التعریف، ولا یصحّ العدول عنه إلی ذکر مصداقیه، وإن لم یکن لهما جامع فهل یترتّب علیهما غرض واحد أو غرضان؟
الأوّل: مستحیل، لامتناع ترتّب أثر واحد علی أمرین مستقلّین لا یشترکان فی شیء أصلًا کما ذکره کراراً فی الکفایهٔ، والثانی: ذهب هو رحمه الله إلی بُعده بل استحالته وقوعاً فیما سبق[۱۰۱].
هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهانی رحمه الله علی صاحب الکفایهٔ مع توضیح

منّا[۱۰۲].

وهو إشكال متين.

ولا بأس بالنظر إلى أنّه هل يمكن فى المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفاية مكانهما فى التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:

أ- «القواعد التى توجب تعيّن الوظيفة فى مقام العمل».

ب- «القواعد التى ترفع التحيّر فى مقام العمل».

فإنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط، والتى ينتهى إليها فى مقام العمل، ضرورة أنّ ارتفاع التحيّر وكذلك تعيّن الوظيفة تارةً يتحقّق بمثل خبر زرارة وظاهر الكتاب، واخرى بمثل الظنّ الانسدادى والاستصحاب، ففى يوم الجمعة يتعيّن وظيفة المكلّف ويرفع تحيّره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاة الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى.

هذا ما يخطر بالبال فى بدو الأمر.

لكنّ النظر الدقيق يقضى ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد الفقهيّة، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.

والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلى ذكر مصداقيه.

الثانى: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب حجّيّة الأمارات الشرعيّة.

توضيح ذلك: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّيّة للأمارات من قبل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۴

الشارع جعل حكم ظاهرى مماثل لمؤدّاها، وإن كانت مخالفة للواقع.

ولكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى موارد من الكفاية: إنّ الحجّيّة فى باب الأمارات الشرعيّة تكون بمعنى المنجّزيّة فى صورة المصادفة للواقع والمعذّريّة فى صورة المخالفة، كما أنّه تكون حجّيّة القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّاأنّ الحاكم بها فى القطع هو العقل وفى الأمارات هو الشرع[۱۰۳]، فالأمارة توجب تنجّز الواقع عند الموافقة والعذر عند المخالفة من دون أن يجعل على طبق مؤدّاها حكم ظاهرى، كما أنّ القطع أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيّة، فإنّ خبر زرارة مثلًا إذا قام بوجوب صلاة الجمعة لا يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ فى كثير من الموارد التى قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيّة، فلا يستنبط بها الحكم الشرعى قطعاً ولا ظنّاً، فلا يشملها قوله: «القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثانى من التعريف، لأنّ «القواعد التى ينتهى إليها فى مقام العمل» هى القواعد التى يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمى، كالاصول العمليّة، فإنّ كونها منتهى إليها فى مقام العمل نظير كون الكيّ[۱۰۴] آخر الدواء، والأمارات الشرعيّة ليست كذلك، إذ لا يناط حجّيّتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعة.

وبالجملة: يرد على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعريف علم الاصول- مضافاً إلى ما أورد عليه المحقّق الاصفهانى- أنّه لا يكون جامعاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۵

لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعيّة- على ما ذهب إليه فى معنى حجّيّتها- مع سعة مباحثها فى الاصول وكونها من المهمّات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول فى موضوع علم الاصول بأنّ مسألة حجّيّة خبر الواحد من أهمّ المباحث الاصوليّة.

۳– مقالهٔ المحقّق النائينى فى تعريف علم الاصول

وعرّفه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّه عبارهٔ عن «العلم بالكبريات التى لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلّى»[۱۰۵].
ويرد عليه– مضافاً إلى عدم صحّهٔ أخذ العلم فى التعريف كما عرفت[۱۰۶]– أنّه لا يكون مانعاً كما قال الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهيّهٔ[۱۰۷].
توضيح ذلك أنّ القواعد الفقهيّهٔ على قسمين:
أ– ما هو بمنزلهٔ النوع، فيكون تحته أفراد ومصاديق جزئيّهٔ، مثل «كلّ خمر حرام» حيث إنّ مصاديقه: «هذا الخمر حرام، ذلك الخمر حرام» وهكذا.
ب– ما هو بمنزلهٔ الجنس، فيكون تحته أنواع، مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» حيث إنّ تحته أنواعاً كلّيّهٔ، كالبيع.
وتعريف المحقّق النائينى رحمه الله يعمّ هذا القسم الثانى من القواعد الفقهيّهٔ، لأنّ قاعدهٔ «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلًا لو انضمّ إليها قولنا:
«البيع يضمن بصحيحه» نستنتج منهما أنّ البيع يضمن بفاسده، وهو حكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۹۶
فرعى كلّى، لتعدّد أفراد البيع الفاسد.
نعم، هو لا يعمّ القسم الأوّل منها، لأنّا إذا قلنا: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام» نستنتج منهماأنّ «هذاحرام» وهوحكم جزئىخارج عن تعريف المحقّق النائينى رحمه الله.
فما ذهب إليه فى تعريف علم الاصول لا يكون مانعاً.
بل لا يكون جامعاً أيضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هيئهٔ «إفْعل» هل هى ظاهرهٔ فى الوجوب أم لا[۱۰۸]؟ لأنّا إذا قلنا بكونها ظاهرهٔ فى الوجوب وضممنا إليه أنّ هيئهٔ القتل مثلًا فى قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»[۱۰۹] هى هيئهٔ افعل، لايستنتج منهما حكم شرعى، بل يستنتج أنّ هيئهٔ القتل فى هذه الآيهٔ ظاهرهٔ فى الوجوب، ولابدّ لاستنتاج وجوب قتل المشركين من ضمّ مسألهٔ اصوليّهٔ اخرى إليها، وهى مسألهٔ حجّيّهٔ الظواهر.

۴– مذهب المحقّق العراقى رحمه الله حول تعريف علم الاصول

اشارهٔ

ومثله فى الضعف ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله– على ما قرّره الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله الذى فاق فى أمر التقرير سائر المقرّرين– وهو أنّ علم الاصول «هو القواعد التى توجب تشخيص الحكم الشرعى أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل أو التى يتّضح بها كيفيّهٔ تعلّق الحكم بموضوعه»[۱۱۰].
وفرّع على هذا التعريف أنّ مباحث المشتقّ ونحوه من الأبحاث اللغويّهٔ خارجهٔ عن مسائل علم الاصول، لكونها مباحث لغويّهٔ محضهٔ، فإنّ البحث عن كون المشتقّ مثلًا حقيقهًٔ فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه وممّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۹۷
انقضى عنه، لا يعيّن الحكم الشرعى، ولا يوضح كيفيّهٔ تعلّق الحكم بموضوعه، بل هو مسألهٔ لغويّهٔ، كسائر العناوين الواقعهٔ فى موضوعات الأحكام.

فكما نرجع إلى اللغة عند الشكّ فى معنى الصعيد الواقع فى آية التيمّم[۱۱۱] لنعلم أنّه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فكـذلك لابـدّ لنا من الرجوع إليها عنـد الشكّ فى كون المشـتقّ حقيقـةً فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه وممّا انقضى عنه، كى يتعيّن مثلًا حدّ معنى كلمة «المثمرة» الواقعة فى حديث «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة»[۱۱۲].

وبالجملة: فالأبحاث اللغويّة المحضة خارجة عن علم الاصول.

وأمّا مثل مسائل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد فداخلة فيه، حيث يتّضح بها كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فتدخل فى الشقّ الثالث من التعريف.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ووجه ضعفه امور:

منها: ما يستفاد ممّا أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله على صاحب الكفاية، من عدم الجامع بين الامور الثلاثة واستحالة تأثيرها بتكثّرها فى غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّدة على علم واحد[۱۱۳].

ومنها: ما قاله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّه ما الفرق بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۹۸

مباحث المشتقّ ونحوه وبين مبحث مفاد الأمر والنهى وكثير من مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، كدلالة لفظة «كلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّى باللام على العموم، ودلالة اسم الجنس أو علم الجنس أو النكرة على الإطلاق، بل جميع مباحث المفاهيم، حيث قال بخروج الطائفة الاولى عن علم الاصول، ودخول الثانية فيه، مع كون جميعها مباحث لغويّة؟! فإنّ تعيين معنى المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ كما يكون من وظائف اللغوى، فكذلك تعيين معنى كلمة «كلّ» مثلًا وأنّه هل وضعت للدلالة على الاستغراق أم لا، يكون من وظائفه أيضاً[۱۱۴].

ومنها: ما قاله أيضاً، من أنّه لا يكون مانعاً، لشموله القواعد الفقهيّة، حيث إنّها توجب تشخيص الحكم الشرعى فى مواردها، فإنّ «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلًا قاعدة توجب تشخيص الحكم الشرعى للبيع الفاسد، فيعمّها الشقّ الأوّل من التعريف، فلا يكون مانعاً[۱۱۵].

۵- كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

اشارة

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة من دون حاجة إلى ضميمة[۱۱۶] كبرى اصوليّة اخرى إليها»[۱۱۷].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۹۹

ثمّ قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصوليّة مدارهما وجوداً وعدماً:

الركيزة الاولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق- أى تطبيق

مضامینها بنفسها علی مصادیقها- کتطبیق الطبیعی علی أفراده.

والنکتهٔ فی اعتبار ذلک فی تعریف علم الاصول، هی الاحتراز عن القواعد الفقهیّهٔ، فإنّها قواعد تقع فی طریق استفادهٔ الأحکام الشرعیّهٔ الإلهیّهٔ، ولا یکون ذلک من باب الاستنباط والتوسیط، بل من باب التطبیق، وبذلک خرجت عن التعریف.

ولکن ربما یورد بأنّ اعتبار ذلک یستلزم خروج عدّهٔ من المباحث الاصولیّهٔ المهمّهٔ عن علم الاصول، کمباحث الاصول العملیّهٔ الشرعیّهٔ والعقلیّهٔ، والظنّ الانسدادی بناءاً علی الحکومهٔ، فإنّ الاولی منهالا تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی الکلّی، لأنّ إعمالها فی مواردها إنّما هو من باب تطبیق مضامینها علی مصادیقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحکام الشرعیّهٔ منها وتوسیطها لإثباتها، والأخیرتین منها لا تنتهیان إلی حکم شرعی أصلًا لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبیر آخر: إنّ الأمر فی المقام یدور بین محذورین: فإنّ هذا الشرط علی تقدیر اعتباره فی التعریف یستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا یکون جامعاً، وعلی تقدیر عدم اعتباره فیه یستلزم دخول القواعد الفقهیّهٔ فیها، فلا یکون مانعاً.

فإذاً لابدّ أن نلتزم بأحد محذورین: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتکون نتیجته خروج هذه المسائل عن کونها اصولیّهٔ، أو نلتزم بعدم اعتباره

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۰۰

لتکون نتیجته دخول القواعد الفقهیّهٔ فی التعریف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقیق فی الجواب عنه هو أنّ هذا الإشکال مبتنٍ علی أن یکون المراد بالاستنباط المأخوذ رکناً فی التعریف، الإثبات الحقیقی بعلم أو علمی، إذ علی هذا لا یمکن التفصّی عن هذا الإشکال أصلًا، ولکنّه لیس بمراد منه، بل المراد به معنی جامع بینه وبین غیره، وهو الإثبات الجامع بین أن یکون وجدانیّاً أو شرعیّاً أو تنجیزیّاً أو تعذیریّاً، وعلیه فالمسائل المزبورهٔ تقع فی طریق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجیز مرّهً والتعذیر اخری، فیصدق علیها حینئذٍ التعریف، لتوفّر هذا الشرط فیها، ولا یلزم- إذاً- محذور دخول القواعد الفقهیّهٔ فیه.

توضیحه: أنّا إذا شککنا فی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ فأجرینا استصحاب وجوبها کان منجّزاً علی تقدیر موافقته للواقع، ومعذّراً علی تقدیر مخالفته وکونها محرّمهً واقعاً، بخلاف القاعدهٔ الفقهیّهٔ، فإنّها لا منجّزیّهٔ ولا معذّریّهٔ فیها، بل لا تکون إلّامن قبیل تطبیق الکلّی علی المصادیق والطبیعی علی الأفراد.

نعم، یرد هذا الإشکال علی التعریف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّدهٔ لاستنباط الأحکام الشرعیّهٔ الفرعیّهٔ» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقیقی، وعلیه فالإشکال وارد، ولا مجال للتفصّی عنه- کما عرفت-.

ولو کان مرادهم المعنی الجامع الذی ذکرناه، فلا وقع له أصلًا، کما مرّ.

الرکیزهٔ الثانیهٔ: أن یکون وقوعها فی طریق الحکم بنفسها من دون حاجهٔ إلی ضمّ کبری اصولیّهٔ اخری، وعلیه فالمسألهٔ الاصولیّهٔ هی المسألهٔ التی تتّصف بذلک.

ثمّ إنّ النکتهٔ فی اعتبار ذلک فی تعریف علم الاصول أیضاً هی أن لا تدخل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۰۱

فیه مسائل غیره من العلوم، کعلم النحو والصرف واللغهٔ والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن کانت دخیلهً فی استنباط الأحکام الشرعیّهٔ واستنتاجها من الأدلّهٔ، فإنّ فهم الحکم الشرعی منها یتوقّف علی علم النحو ومعرفهٔ قوانینه من حیث الإعراب والبناء، وعلی علم الصرف ومعرفهٔ أحکامه من حیث الصحّهٔ والاعتلال، وعلی علم اللغهٔ من حیث معرفهٔ معانی الألفاظ وما تستعمل فیه، وعلی علم الرجال من ناحیهٔ تنقیح أسانید الأحادیث وتمییز صحیحها عن سقیمها وجیّدها عن ردیئها، وعلی علم المنطق، لمعرفهٔ صحّهٔ الدلیل وسقمه، ولکن کلّ ذلک بالمقدار اللازم فی الاستنباط لا بنحو الإحاطهٔ التامّهٔ، فلو لم یکن الإنسان عارفاً بهذه العلوم کذلک، أو کان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم یقدر علی الاستنباط، إلّاأنّ وقوعها ودخلها فیه لا یکون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ کبری اصولیّهٔ،

وبـدونه لا تنتـج نتيجةً شـرعيّة أصـلًا، ضـرورة أنّه لا يترتّب أثر شـرعى على وثاقـة الراوى ما لم ينضمّ إليها كبرى اصوليّـة، وهى حجّيّة الرواية، وهكذا.

وبـذلك قـد امتازت المسائل الاصوليّة عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع فى طريق الاسـتنباط كما عرفت، إلّاأنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى اصوليّة إليها.

وهـذا بخلاـف المسائل الاصوليّـة، فإنّها كبريات لو انضـمّت إليها صـغرياتها، لاسـتنتجت نتيجـة فقهيّـة من دون حاجـة إلى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى[۱۱۸].

هذا ملخّص كلام بعض الأعلام فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰۲

نقد مذهب السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» حول تعريف علم الاصول

وفيه- مضافاً إلى عـدم صـحّة أخـذ العلم فى التعريف كما مرّ مراراً- أنّ تعميم الاسـتنباط بحيث يشـمل المنجّزيّة والمعذّريّـة ليس فى محلّه، فإنّه اضـيف إلى الأحكام، ومن الواضـح أنّ ما يكون حجّيّته بمعنى المنجّزيّـة والمعذّريّـة ليس من طرق إثبات الحكم الشـرعى، كيف وليس فى البين إلّاقضـيّتان شـرطيّتان، وهما «إن كان الـدليل مطابقاً للواقع فالواقع يتنجّز، وإن كان مخالفاً له فنحن معـذورون فى مخـالفته» فـإذا قـام خبر الواحـد مثلًا على وجوب صـلاة الجمعـة وقلنا بمقالـة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حجّيّـة الأمارات من أنّها بمعنى المنجّزيّـة عنـد المصادفة والمعذّريّة عند المخالفة، فوجوبها يصـير منجّزاً علينا إن كانت واجبة فى الواقع أيضاً، ونحن معذورون فى ارتكاب الحرام إن كانت محرّمة واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعى به؟!

لا يقال: إذا قام خبر زرارة مثلًا على وجوب صـلاة الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشـرعى، فصدق الاسـتنباط، لأنّه أعمّ من الاسـتنباط القطعى والظنّى.

فإنّه يقال: حجّيّة خبر الواحد لا تتوقّف على إفادة الظنّ، فأين الاستنباط الظنّى فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعى.

على أنّ هـذا التعريف دورىّ، لأنّ مسائل علم الاصول لاتعرف إلّا بتعريفه[۱۱۹]، فلا تعرف الكبريات الاصوليّة إلّابه مع كونها مأخوذة فى نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجة إلى ضميمة كبرى اصوليّة اخرى إليها».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰۳

۶- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى تعريف علم الاصول

وعرّفه سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعـد الآليّـة التى يمكن أن تقع كبرى[۱۲۰] اسـتنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة».

فيخرج بالآليّـة القواعـد الفقهيّـة، لأنّهـا وإن كانت تقع كبرى اسـتنتاج الأحكام، لكنّها قواعـد اسـتقلاليّة ينظر فيها لا آليّـة ينظر بها، لأنّ قاعـدة «مـا يضـمن» وعكسـها مثلًا حكم فرعى إلهى منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعـد الضـرر والحرج والغرر أيضاً كـذلك، فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.

وإنّمـا قلنـا: «يمكن أن تقع» لأـنّ مناط الاصوليّـة هو الإمكان لا الوقوع الفعلى، فالبحث عن حجّيّـة القياس والشـهرة الفتوائيّـة والإجماع المنقول مباحث اصوليّة، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيّة بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّيّـة خبر الواحـد اصوليّاً أوضـح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسـيّد المرتضـى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيّته، وهذا لا

یضرّ بأصولیّته عندهم أیضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخیلة فی استنتاج الأحکام، کالصرف والنحو واللغة بقولنا: «تقع کبری» لأنّها وإن کانت قواعد آلیّة دخیلة فی استنتاجها، لکنّها لا تقع کبری القیاس کما هو واضح.

ولم نقیّد الأحکام بالعملیّة، لئلّا یخرج الوضعیّات، لأنّ الحکم بنجاسة الدم مثلًا لیس حکماً عملیّاً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حکم عملی، لکنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۰۴

حکم آخر.

وعطف «الوظیفة» علی «الأحکام» لإدخال مثل الظنّ علی الحکومة، لعدم کونه دخیلًا فی استنتاج الحکم الشرعی، لکنّه دخیل فی استنتاج الوظیفة العملیّة.

ولم نکتف بأنّه ما یمکن أن تقع کبری استنتاج الوظیفة، لعدم کون النتیجة وظیفةً دائماً، کالأمثلة المتقدّمة، وانتهائها إلی الوظیفة غیر کونها وظیفة.

ثمّ إنّ المسائل المتداخلة بین هذا العلم وغیره، ککثیر من مباحث الألفاظ، یمکن إدخالها فیه وتمییزها عن مسائل سائر العلوم بکونها آلة محضة، فالاصولی یبحث عنها بعنوان الآلیّة ووقوعها کبری الاستنتاج، وغیره بعنوان الاستقلالیّة، أو لجهات اخری، ویمکن الالتزام بخروجها، وإنّما یبحث الاصولی عنها، لکونها کثیرة الدوران فی الفقه، ولذا لم یقتنع بالبحث عنها فی بعض مباحث الفقه، والأمر سهل[۱۲۱].

هذا حاصل کلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعریف مع أنّه لا یخلو من بعض الإشکالات أسدّ التعاریف.

إن قلت: یرد علیه خروج الاستصحاب عن الاصول، لأنّ «لا تنقض الیقین بالشکّ» حکم کلّی إلهی مستفاد من مثل خبر زرارة، کما أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا کذلک.

قلت: قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» وإن کان نفسه حکماً شرعیّاً، إلّا أنّه حکم آلی لاستنتاج الأحکام الفرعیّة الإلهیّة، فکما أنّ حجّیّة خبر الواحد لیست مقصودة بالأصالة، بل هی حکم شرعی آلی جعله الشارع لأجل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۰۵

استنتاج الأحکام مثل وجوب صلاة الجمعة الذی أخبر به زرارة مثلًا، کذلک «لا تنقض الیقین بالشکّ» أیضاً حکم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذی کان ثابتاً فی زمن الحضور.

فالاستصحاب لیس حکماً ینظر فیه، بل حکم ینظر به غیره، فلا یخرج عن التعریف.

نعم، یرد علیه خروج مثل قاعدة الحلّیّة والطهارة[۱۲۲]، فإنّ قوله علیه السلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام»[۱۲۳] و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»[۱۲۴] حکم استقلالی لا آلی، لأنّ الحکم بحلّیّة شرب التتن مثلًا باستناد «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام» من قبیل التطبیق علی المصداق، کتطبیق قاعدة «ما یضمن» علی مصادیقه.

وهو «مدّ ظلّه» تنبّه لهذا الإشکال، ولذا قال:

وأمّا خروج بعض الاصول العملیّة فلا غرو فیه علی فرضه[۱۲۵].

ولکنّ الالتزام بخروج هاتین القاعدتین عن الاصول ودخولهما فی الفقه مشکل جدّاً.

وأمّا ما أورده الشیخ محمّد حسین الاصفهانی علی المحقّق الخراسانی رحمه الله من عدم ترتّب أثرین علی شیء واحد فلا یرد علی الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

خواصّ التأثیر والتأثّر الواقعیّین.

نعم، هو وارد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث ذهب إلی أنّ العلوم أیضاً کذلک، أی لا- یترتّب علی علم واحد أکثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعریف الإمام «مدّ ظلّه» أسدّ التعاریف المتداولة، وإن لا یخلو من بعض الإشکالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الاصول العملیّة عنه.

فی المایز بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة

ما هو المایز بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة؟

اشارة

بقی هنا شیء، وهو بیان الفرق بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة، وفیه أقوال:

۱- کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

قال المحقّق النائینی رحمه الله: إنّ المایز بین المسألة الاصولیّة والقاعدة الفقهیّة بعد اشتراکهما فی أنّ کلّاً منهما یقع کبری لقیاس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الاصولیّة لا یکون إلّاحکماً کلّیّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهیّة، فإنّه یکون حکماً جزئیّاً، وإن صلحت فی بعض الموارد لاستنتاج الحکم الکلّی أیضاً، إلّاأنّ صلاحیّتها لاستنتاج الحکم الجزئی هو المایز بینها وبین المسألة الاصولیّة، حیث إنّها لا تصلح إلّالاستنتاج حکم کلّی، کما یأتی تفصیله فی أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء اللّه[۱۲۶]، إنتهی کلامه هنا.

وما ذکره فی مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بینهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهیّة تتعلّق بعمل آحاد المکلّفین بلا واسطة اخری، بخلاف المسائل الاصولیّة، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّابعد تطبیق

النتیجة علی الموارد الخاصّة الجزئیّة، فإنّ الحکم الکلّی بما هو کلّی لا- یرتبط بکلّ مکلّف، ولا- یتعلّق بعمله إلّابتوسّط انطباقه علیه خارجاً.

وهذا لا یکون أمراً مستقلّاً بل نتیجة ما تقدّم من کون المایز کلّیّة النتیجة فی المسألة الاصولیّة وجزئیّتها فی القواعد الفقهیّة.

وعلیه فالاصول العملیّة الجاریة فی الموضوعات لا تکون مسائل اصولیّة، لجزئیّة موردها، بل قواعد فقهیّة، کما ذهب إلیه الشیخ الأعظم الأنصاری والمحقّق الخراسانی أیضاً.

الثانی: ما أخذه من کلام الشیخ رحمه الله فی مبحث الاستصحاب من الرسائل[۱۲۷]، من أنّ نتیجة المسألة الاصولیّة إنّما تنفع المجتهد ولا- حظّ للمقلّد فیها، ومن هنا لیس للمجتهد الفتوی بمضمون النتیجة، فلا یجوز له أن یفتی فی الرسائل العملیّة بحجّیّة خبر الواحد القائم علی الأحکام الشرعیّة مثلًا؛ لأنّ تطبیق النتیجة علی الخارجیّات لیس بید المقلّد، بل هو وظیفة المجتهد، وأمّا النتیجة فی القاعدة

الفقهيّة فهى تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالبحث عن حجّيّة الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة مسألة اصوليّة، لعدم انتفاع المقلّد بها بعد إثبات حجّيّتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاةالجمعة مثلًا لايجرى إلّابعدالفحص واليأس من‌الظفر بدليل على وجوبها وعلى‌عدمه، وهذامختصّ بالمجتهد، بخلاف الاصول العمليّة الجارية فى الموضوعات، فإنّها بعد إثبات حجّيّتها تنفع المقلّد أيضاً، فهى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۸

من المسائل الفقهيّة[۱۲۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله فى مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غيرالمخالفين لهما[۱۲۹]، فإنّ تشخيص كون‌الصلح أو الشرط فى‌مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّى. وكقاعدتى «ما يضمن» و «ما لايضمن»، فإنّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد. إلى غير ذلك من القواعد التى لا يقدر العامّى على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها[۱۳۰].

۲- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

اشارة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهيّة إنّما هى من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفادة من المسائل الاصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط[۱۳۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۹

البحث حول ما أفاده السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

واورد عليه بأنّ مثل قاعدة الطهارة قاعدة فقهيّة، مع كون الأحكام المستفادة منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق.

وفيه أوّلًا: عدم تسليم كونها قاعدة فقهيّة، بل هى مسألة اصوليّة، كقاعدة الحلّيّة، فإنّ كون قاعدة الحلّيّة من المسائل الاصوليّة أمر مسلّم، حيث إنّهم يبحثون عنها فى الاصول، والفرق بينهما بجعل إحداهما اصوليّة والاخرى فقهيّة غير مقبول.

وثانياً: ما الفرق بين قاعدة الطهارة وقاعدة «ما يضمن» حيث سمّى استفادة الأحكام من الاولى استنباطاً ومن الثانية تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

فكما أنّ الحكم بتحقّق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» يكون من قبيل تطبيق الكلّى على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهارة الكحول[۱۳۲] باستناد «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما فى كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعدة الطهارة مع كونها مسألة اصوليّة يكون استفادة الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

۳- قول آخر للمایز بین المسألهٔ الاصولیّهٔ والقاعدهٔ الفقهیّهٔ

وقیل: إنّ المایز بینهما أنّ القاعدهٔ الاصولیّهٔ جاریهٔ فی أکثر أبواب الفقه،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۱۰
بخلاف الفقهیّهٔ، فإنّها تجری فی باب منها دون الأبواب الاخری، ألا تری أنّ قاعدهٔ «ما یضمن» تجری فی العقود المعاوضیّهٔ فقط، ولا یجری فی مثل النکاح، ولا فی سائر أبواب الفقه.
وفیه: أنّ قاعدهٔ الحلّیّهٔ والطهارهٔ مع کونهما من المسائل الاصولیّهٔ لا یجری کلّ منهما إلّافی باب واحد من الفقه.

۴- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

وأحسن المقال أن یُقال: إنّ الفارق بین القاعدهٔ الاصولیّهٔ والفقهیّهٔ هو الآلیّهٔ والاستقلالیّهٔ کما یستفاد من کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی تعریف علم الاصول[۱۳۳].
فإنّ المسائل الاصولیّهٔ قواعد آلیّهٔ ینظر بها، والقواعد الفقهیّهٔ مقصودهٔ بالأصالهٔ والاستقلال، حتّی فیما إذا کانت کلّیّهٔ ذات أنواع کالمسائل الاصولیّهٔ.
وعلیه یدخل الاصول العملیّهٔ الجاریهٔ فی الشبهات الموضوعیّهٔ أیضاً فی مسائل علم الاصول، فإنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» مثلًا کما یکون حکماً آلیّاً بالنسبهٔ إلی إثبات وجوب صلاهٔ الجمعهٔ عند الشکّ فی بقائه، یکون کذلک أیضاً بالنسبهٔ إلی إثبات نجاسهٔ هذا القمیص مثلًا عند الشکّ فی بقائها.
والحقّ أیضاً کونها من مسائل علم الاصول، لعدم تناسب بحثها فی الفقه.
نعم، یلزمه خروج قاعدهٔ الطهارهٔ والحلّیّهٔ عن مسائله، ودخولهما فی الفقه کما عرفت[۱۳۴]، مع أنّ الحقّ کونهما أیضاً من الاصول.
لکنّه مع ذلک أحسن ما قیل فی ملاک التمایز بین المسألهٔ الاصولیّهٔ والقاعدهٔ الفقهیّهٔ.
هذا تمام الکلام فی الأمر الأوّل من المقدّمهٔ.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۱۱
فی کیفیّهٔ الربط بین اللفظ والمعنی

الأمر الثانی فی الوضع

اشارهٔ

وفیه جهات من البحث:

الجههٔ الاولی: فی کیفیّهٔ الربط بین اللفظ والمعنی

اختلفوا فی أنّ الربط بین اللفظ والمعنی هل هو ذاتی أو یحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتيّاً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعانى أو المفاهيم الكلّيّة فقط دون الأعلام الشخصيّة؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتى يمكن أن يتصوّر بوجوه، لأنّه إمّا بمعنى العلّيّة التامّة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفى كلّ منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطلة.

لأنّه إن اريد بالربط الذاتى العلّيّة التامّة بمعنى كون اللفظ علّة تامّة لتحقّق المعنى ووجوده، أو الناقصة بمعنى أنّ اللفظ مقتضٍ لوجود المعنى فبطلانه فى غاية الوضوح، ضرورة أنّ علّيّته التامّة أو الناقصة لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلًا علّة أو مقتضياً لتحقّق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٢

اللازم؟!

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟

ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضرورة أنّ الإسم لو كان علّة أو مقتضياً لوجود المسمّى فلابدّ من تسمية الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلّا لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّابعد الولادة.

والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّة تامّة أو مقتضياً لوجود المعنى فى غاية السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى المعنى، ضرورة أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.

وأمّا الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلًا لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّاأنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ للّه‌تعالى أسماءً متخالفةً من لغة واحدة ومن لغات عديدة، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلابدّ من أن يكون مركّباً من جهات متعدّدة لكى يرتبط كلّ اسم به بواحدة من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلًا[١٣۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٣

ب- ما أفاده بعض الأعلام من أنّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتيّة بين جميع الألفاظ والمعانى، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادّة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للطهر والحيض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبة الذاتيّة بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعانى أيضاً كما لايخفى[١٣۶].

وأمّا ما قيل من أنّه لو لا المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ والمعانى لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، كالترجّح بلا مرجّح- أى وجود حادث من دون سبب وعلّة- فيرد عليه أوّلًا: أنّ المحال هو الثانى دون الأوّل، ألا ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساوية من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجّح، فلا يكون محالًا؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح أيضاً، لكنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يجب الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجّح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلًا اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمة ارتبطت بابنة النبىّ صلى الله عليه و آله.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهة ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايع السيّال الخاصّ[١٣٧].

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الوضع فی الربط بین اللفظ والمعنی باطل، لعدم استحالة الترجیح من غیر مرجّح أوّلًا، وعدم حصر المرجّح فی التناسب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۱۴

الذاتی ثانیاً.

والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتی بین اللفظ والمعنی بجمیع احتمالاته الأربعة باطل، وأنّ الربط بینهما ناشٍ عن الوضع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۱۵

فی الواضع

الجهة الثانیة: فی الواضع

اشارة

اختلفوا فی أنّ الواضع هل هو اللَّه سبحانه أو البشر؟

ذهب إلی الأوّل أکثر علماء العامّة والمحقّق النائینی رحمه الله من الإمامیّة.

واستدلّوا علیه بامور بعضها یثبت- علی فرض تمامیّته- أنّ اللَّه تعالی هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفی واضعیّة البشر الذی یستنتج منه واضعیّة اللَّه سبحانه وتعالی:

الأوّل: ما فی بعض المطوّلات من الاستدلال علیه ببعض الآیات القرآنیّة:

منها: قوله تعالی: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»[۱۳۸].

فإنّ تعلیم الأسماء متأخّر عن وضعها، فلا محالة تدلّ الآیة علی أنّ اللَّه سبحانه وضع جمیع الأسماء لمسمّیاتها قبل آدم الذی هو أوّل بشر ثمّ علّمها إیّاه.

وفیه: أنّ ذیل الآیة[۱۳۹] دلیل علی أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوی العقول من المسمّیات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلًا، بل ببعض المعانی.

علی أنّ الآیة فی مقام إثبات فضل لآدم علیه السلام ولا فضل فی العلم بالألفاظ وأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۱۶

هذا المائع السیّال اسمه الماء، وهذا الذی فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهکذا.

وفی تحقیق معنی الآیة أقوال مختلفة للمفسّرین، سیّما العلّامة الطباطبائی رحمه الله، فإنّ له دقّةً قیّمة حول معنی الآیة فی تفسیر المیزان.

ومنها: قوله تعالی: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ»[۱۴۰] فإنّ کون اختلاف الألسنة آیةً له تعالی متوقّف علی ارتباطه به لا بالبشر، ویؤیّده عطف الألوان علی الألسنة، إذ لا ریب فی أنّ اختلافها بیده تعالی، فکذلک اختلاف الألسنة.

وفیه: أنّ وضع اللغات المختلفة آیة له تعالی ولو کان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته علی الوضع لا یکون إلّامن عند اللَّه سبحانه، بل لیس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالی، فصنعه آیة له.

الثانی: ما فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ البشر لو کان واضعاً لنقل فی التاریخ، فإنّ المؤرّخین الذین نقلوا فی کتبهم الحوادث القلیل الفائدة کیف یمکن أن یغفلوا عن هذه المسألة المهمّة التی علیها مدار التفهیم والتفهّم بسهولة ویتوفّر الدواعی علی نقلها؟!

فعدم النقل دلیل علی عدم کون الإنسان واضعاً، فلا محالة هو اللَّه تعالی.

الثالث: ما فی کلامه أیضاً، من أنّ الألفاظ غیر متناهیهٔ، وکذلک المعانی[۱۴۱]،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱۷

فکیف یمکن إحاطهٔ البشر الذی هو محدود وقدرته متناهیهٔ بهما حتّی یتحقّق بیده الوضع؟!

مع أنّه لو سلّم إمکان ذلک یبعّده أمران:

أ- أنّ تبلیغ الوضع إلی عامّـهٔ البشـر إمّا أن یکون دفعـهً أو تدریجاً، والأوّل محال عادهً، لبُعد بعض الأمکنهٔ عن بعض، والثانی وإن کان ممکناً إلّاأنّه لا ینفع، لأنّ الحاجهٔ إلی تأدیـهٔ المقاصد بالألفاظ تکون ضـروریّهٔ للبشـر علی وجه یتوقّف علیها حفظ نظامهم، فیسأل عن کیفیّهٔ تأدیهٔ مقاصدهم قبل وصول الوضع إلیهم.

ب- أنّ الواضع لو کـان هو البشـر مثل یعرب بن قحطان، کما قیل، فنفس هـذا الواضع کیف یُعلِم الناس حین الوضع أنّ اللفظ الفلانی وضعه للمعنی الفلانی، مع أنّه لم یمکن التفهیم والتفهّم بعدُ؟

توضیـح ذلـک: أنّه یحتـاج حین الوضع إلی أن یقول: «أیّها الناس وضـعت لفظ کـذا بإزاء معنی کـذا» مع أنّهم لا یفهمون معانی هـذه الألفاظ بعـدُ، ولو أغمضـنا عن هذا وقلنا بإمکان قیام الإیماء والإشارهٔ مقام هذه الألفاظ بأن یشـیر إلی ولده مثلًا ویقول: «زید» من دون أن یحتاج إلی لفظی «أیّها الناس» و «وضـعت» فهو وإن أمکن بالنسبهٔ إلی المعانی الجزئیّـهٔ، إلّاأنّه لا یمکن فی المفاهیم الکلّیّهٔ، کالماء والنار والحجر والشجر، فإنّ الواضع لو أحضر کأساً وأشار إلی المائع الذی فیها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنّه لا یرید وضع هذه اللفظهٔ له، بل للماء الکلّی الذی ما فی الکأس أحد مصادیقه فقط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱۸

فلابدّ حینئذٍ من انتهاء الوضع إلی اللَّه تعالی، الذی هو علی کلّ شیء قدیر، وبه محیط.

ولکن لیس وضـعه تعالی للألفاظ کوضـعه الأحکام لمتعلّقاتها وضـعاً تشریعیّاً، ولا کوضعه الکائنات وضعاً تکوینیّاً، بل المراد من کونه تعالی هو الواضع أنّ حکمته البالغهٔ لمّا اقتضت تکلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلابدّ من انتهاء کشف الألفاظ لمعانیها إلیه تعالی شأنه بوجه، إمّـا بوحی منه إلی نبیّ من أنبیـائه، أو بإلهام منه إلی البشـر، أو بإیـداع ذلک فی طباعهم، بحیث صاروا یتکلّمون ویبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه اللَّه فی طباعهم[۱۴۲].

فحاصل کلامه رحمه الله: أنّ الواضع هو اللَّه سبحانه، وتبلیغه إلی البشر إمّا بالوحی، أو الإلهام، أو الإیداع فی الفطرهٔ والطبیعهٔ.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله حول واضع الألفاظ

ویرد علیه أوّلًا: أنّ تحقّق الوضع بیـد اللَّه تعالی وإبلاغه إلی البشـر بواسطهٔ الوحی أیضاً مسألـهٔ مهمّـهٔ، بل أهمّ من تحقّقه بیـد الإنسان، فلابدّ من ذکره فی کتب التواریخ، بل فی الکتب السماویّهٔ أیضاً، فعدم ذکره فیهما دلیل علی عدمه.

وأمّـا الإلهام والفطرهٔ، فإن اریـد بهما أنّ اللَّه تعالی یلهم ذلک إلی جمیع الناس، ویکون ذلک فی فطرهٔ جمیعهم، کما هو ظاهر کلامه، فهو ممنوع، لأنّه یسـتلزم أن یکون کلّ إنسان عارفاً بکلّ لغـهٔ، ولیس کـذلک، وإن اریـد أنّ النفوس الأوّلیّهٔ کانوا کذلک، وتعلّم سائر الناس معانی الألفاظ ووضعها لها منهم، ففیه أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱۹

النفوس الأوّلیّهٔ کیف کانوا عارفین بجمیع اللغات المتداولهٔ فی هذا الزمان مع تکثّرها جدّاً؟!

وثانیاً: أنّ الوضع لو اسـتند إلی اللَّه تعالی لاسـتند تکثّر اللغات أیضاً إلیه لا محالـهٔ، فأوحی بناءً علی ما ذهب رحمه الله إلیه کلّ لغهٔ منها إلی نبیّ من أنبیـائه، أو ألهمهـا جمعاً من النفوس الأوّلیّـهٔ، أو أودعها فی فطرتهم[۱۴۳]، وهم بلّغوها إلی‌سائر أفراد البشـر، فأوحی اللغهٔ العربیّـهٔ مثلًا إلی واحـد من أنبیائه، وهو بلّغها إلی العرب، واللغهٔ الفارسـیّهٔ إلی نبیّ آخر وهو بلّغها إلی الفرس، وهکـذا، وقس علی هذا

الإلهام والإيداع فى الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللّغات من حيث هو يغاير غرض الوضع الذى هو سهولة التفهيم والتفهّم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّا بعد صرف الأوقات الطويلة وتحمّل المشاقّ فى طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلّم جميع الناس بلغة واحدة فى الأسواق والجامعات والحوزات العلميّة وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم فى التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغاير لغرض الوضع إلى اللّه سبحانه مستقيماً؟!

إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغايراً لغرض الوضع، مع أنّ اللّه تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۰

أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ»[۱۴۴]؟

قلت: كون شىء آية له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالى مستقيماً، ألا ترى أنّ العصيان آية له سبحانه، حيث إنّ منشأ قدرة العاصى هو قدرة اللّه الذى خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصى، مع أنّ العصيان لا ينفع الإنسان بل يضرّه ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثّر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات اللّه، لأنّه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها[۱۴۵].

فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ الواضع هو اللّه لا يتمّ.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أنّ الواضع هو البشر، وتكثّر اللغات وكذا توسعته بيده، فإنّا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلًا يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمّونه به، ثمّ إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمّونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك فى بدء نشأته أيضاً، فإنّه كلّما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتهما الكلّيّة، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعانى.

إن قلت: لا يتمكّن الواضع من تفهيم أنّ لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۱

المخاطب لايفهم كلامه بعدُ، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه فى المعانى الجزئيّة والأعلام الشخصيّة سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلانى وضع له، إنّما الإشكال فى المفاهيم الكلّيّة، مثل حقيقة الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيّة، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم فى مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثمّ فعل كذلك بماء آخر، ثمّ بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّدة يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيّة مصداق له.

والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعانى بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلى لم يفتقر فى تفهيم مقاصده إلّاإلى وضع ألفاظ معدودة قليلة واستعمالها، ثمّ ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً اخرى لمعانٍ مستحدثة، وهكذا.

وأمّا تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصّبات القوميّة التى تحرّك القبائل إلى وضع لغة جديدة وعدم تكلّمهم بلغة سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعهٔ اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّدهٔ من الناس فی طول الزمان، فكلّما وجدوا معنىً جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۲۳

فی حقیقهٔ الوضع

الجهة الثالثة: فی حقيقهٔ الوضع

اشارهٔ

اختلفوا فيها على أقوال:

۱- نظريّهٔ الآخوند صاحب الكفايهٔ فی المقام

اشارهٔ

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرهٔ استعماله فيه اخرى[۱۴۶].

والذی يدعوه إلى هذا التعريف للوضع تقسيمه إلى التعيينی والتعيّنی، فإنّه ظاهر فی كون كلّ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقی، فلابدّ من تعريفه بما ذكر كی يشتمل على قسميه، فإنّه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثرهٔ استعماله فيه اخرى» لما عمّ الوضع التعيّنی، لأنّه ناشٍ عن كثرهٔ الاستعمال، لا عن وضع واضع خاصّ يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما فی الوضع التعيينی.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينی والتعيّنی كما لا يخفى» بمنزلهٔ التعليل لما اختاره من التعريف.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۲۴

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حقيقهٔ الوضع

ويرد عليه أوّلًا: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمهٔ «نحو» فی قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزلهٔ أن يُقال فی تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».

وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجهٔ الوضع لا- نفسه، وبعبارهٔ اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتی، فلا محالهٔ يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارهٔ أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذی هو عمل الواضع، لا- بمعنى اسم المصدر الذی هو نتيجهٔ عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلالهٔ عليه، لا اختصاصه به.

وأمّا تقسيمه إلى التعيينی والتعيّنی فهو وإن كان ظاهراً فی أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيّهٔ، إلّاأنّه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينهٔ الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم فی هذا التقسيم أعمّ من الحقيقهٔ والمجاز، لأنّ الوضع التعيينی من مصاديقه الحقيقيّهٔ، والتعيّنی من مصاديقه المجازيّهٔ[۱۴۷].

إن قلت: إن كـان اسـتعمال الوضع فى التعيّنى مجازاً فكيف يقال: إذا كثر اسـتعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث انتقل الـذهن من اللفظ إليه من غير قرينهٔ، صار حقيقهً فيه؟

قلت: ليس كلّ معنى حقيقى موضوعاً له حقيقهً، بل المعنى الحقيقى الذى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۱۲۵

يحصل بسـبب التعيين موضوع له حقيقهً، والذى يحصل بسـبب كثرهٔ الاسـتعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلّامجازاً، مع كون كلّ منهما معنى حقيقيّاً للفظ.

۲- قول آخر فى حقيقهٔ الوضع

اشارهٔ

نقل بعض الأعلام فى المحاضـرات عن بعض الأعاظم[۱۴۸] أنّه ذهب إلى أنّ حقيقـهٔ الوضع هى الملازمـهٔ الواقعيّهٔ بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهريّهٔ ولا العرضيّهٔ.

أمّا الأوّل: فواضـح، فإنّ الجوهر منحصـر فى خمسهٔ أقسام: ۱- العقل، ۲- النفس، ۳- الصورهٔ، ۴- المادّهٔ، ۵- الجسـم، وهى ليست من إحداها.

وأمّا الثانى: فلأنّ المقولات التسع العرضيّهٔ متقوّمهٔ بالغير فى الخارج، لاستحالهٔ تحقّقها فى العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقـهٔ العلقهٔ الوضـعيّهٔ، فإنّها ملازمهٔ قائمهٔ بطبيعى اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما فى الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مسـتحيل، كما لو فرضـنا وضع لفظ الدور والتسـلسل لخصوص حصّهٔ مسـتحيلهٔ منه، لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.

وهـذا نظير سائر الملازمات الثابتهٔ فى الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّهٔ، كالملازمهٔ بين زوجيّهٔ العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديّته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعيّهٔ لا تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۱۲۶

الملازمـهٔ فى الخارج، فليست من سـنخ المقولات الجوهريّهٔ ولا العرضـيّهٔ، كما أنّ الملازمهٔ بين تعدّد الآلههٔ وفساد السـماوات والأرض المستفادهٔ من قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»[۱۴۹] أمر واقعى مع عدم دخولها تحت شىء من المقولات.

ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعيّات تحت الجوهر أو العرض.

نعـم، بين العلقـهٔ الوضـعيّهٔ وبين سـائر الملازمـات فرق، وهـو أنّ الملازمـهٔ الواقعـهٔ فى الأمثلـهٔ الثلاثـهٔ المـذكورهٔ وأمثالهـا ذاتيّـهٔ أزليّـهٔ، والملازمـهٔ الواقعـهٔ بين اللفظ والمعنى جعليّـهٔ اعتباريّـهٔ، لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لها حـدوثاً وبقاءً، بل بمعنى أنّه علّـهٔ وسـبب لحدوثها، وبعده تصير من الامور الواقعيّهٔ، وكونها جعليّهٔ بهذا المعنى لا ينافى تحقّقها وتقرّرها فى لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعاظم.

وحاصـله: أنّ الوضع عبارهٔ عن الملازمـهٔ الواقعيّـهٔ بين اللفظ والمعنى، وليس من الامور الاعتباريّـهٔ التى قوامها حـدوثاً وبقاءً بيد المعتبر، كالملكيّهٔ والزوجيّهٔ والحرّيّهٔ والرقّيّهٔ.

نقد كلام بعض الأعاظم فى حقيقة الوضع

ثمّ أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلك: أنّه قدس سره إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعى اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتّى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التى لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوّره علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، ولازمه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٧

استحالة الجهل باللغات مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أنّ الأمر وإن كان كذلك- يعنى أنّ هذه الملازمة ثابتة له دون غيره- إلّاأنّها ليست بحقيقة الوضع، بل هى متفرّعة عليها ومتأخّرة عنها رتبةً، ومحلّ كلامنا هنا فى تعيين حقيقته التى تترتّب عليها الملازمة بين تصوّر اللفظ والانتقال إلى معناه[١٥٠]، إنتهى كلامه.

أقول: هذا الإشكال وإن تلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة، لكنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعاظم ثبوت الملازمة بين اللفظ والمعنى واقعاً وفى نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرك ذلك الأمر الواقعى، بخلاف من لم يعلمها، وجهله بها لا يضرّ ثبوتها واقعاً وفى نفس الأمر، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض أمر واقعى، وإن لم يدركها الملاحدة والمشركون.

نعم، لابدّ من إصلاح كلام بعض الأعاظم بأنّ «حقيقة الوضع هى إيجاد الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى»، لأنّ الملازمة نتيجة الوضع وأثره لا نفسه، كما حقّقناه عند الإيراد على المحقّق الخراسانى رحمه الله[١٥١].

ويرد عليه مضافاً إلى ذلك أنّ كون هذه الملازمة أمراً واقعيّاً بقاءً واعتباريّاً حدوثاً لا يتصوّر، فإنّ الامور الاعتباريّة اعتباريّة فى الحدوث والبقاء معاً[١٥٢].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٨

٣- نظريّة جماعة من الاصوليّين فى المقام

اشارة

ذهب جمع من الاصوليّين منهم صاحب منتهى الاصول إلى أنّ الوضع إيجاد الاتّحاد والهوهويّة الاعتباريّة[١٥٣] بين اللفظ والمعنى[١٥٤] وإن لم يتّحدا واقعاً، لكون اللفظ صوتاً ومن مقولة الكيف المسموع، والمعنى ربما يكون جوهراً، ولا يمكن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتّحاد الاعتبارى، فإنّه يمكن أن يتحقّق حتّى فى مقولتين مختلفتين.

ولأجل هذا قد يعتبر الاتّحاد بين شيئين لا ربط بينهما واقعاً، كقوله صلى الله عليه و آله:

«الطواف بالبيت صلاة»[١٥٥] وقوله عليه السلام فى الفقّاع: «هى خمرة استصغرها الناس»[١٥٦].

والمراد ب «الناس» هو العامّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٩

ففى هاتين الروايتين نزّل الطواف منزلة الصلاة، والفقّاع منزلة الخمر.

وشيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله قال فى باب حجّيّة الأمارات: معنى حجّيّتها تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فقال بتحقّق الهوهويّة الاعتباريّة بين الواقع ومؤدّى الأمارة.

فكما أنّ الشارع نزّل الطواف والفقّاع ومؤدّى الأمارة منزلـة الصـلاة والخمر والواقع، وجعل بينهما اتّحاداً اعتباريّاً، فكـذلك الواضع نزّل اللفظ منزلة المعنى، وجعل بينهما هوهويّةً اعتباريّة.

ثمّ استدلّوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:

الأوّل: أنّه لا ـ شـكّ في أنّ المتكلّم يلقى المعـاني إلى المخـاطب، والمخـاطب أيضـاً يتلقّى المعـاني منه، بحيث لا يتوجّه إلى الألفاظ ويتخيّل أنّ المعـاني تلقى إليه من دون وساطتهـا، ولا ـ ريب في أنّ إلقـاء شـيء ليس إلقـاء شـيء آخر إلّافيما إذا كانت بينهما هوهويّة واتّحاد، وإلّا فبصـرف تعهّد الواضع أن لا يستعمل إلّاهذا اللفظ عند إرادة ذلك المعنى، أو بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بينهما الاتّحاد والهوهويّة.

الثاني: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:

١- الوجود الخارجي، ٢- الوجود الذهني، ٣- الوجود الإنشائي[١٥٧]، ۴- الوجود اللفظي.

فلو لم يكن اعتبـار الاتّحـاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفـظ وجوداً للمعنى، مع أنّ اللفظ من مقولـة الكيف المسـموع والمعنى من مقولة اخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٠

وذكروا له أيضاً مؤيّدين:

أ- أنّ حسن المعنى وقبحه يسريان إلى اللفظ، وليس هذا إلّابسبب اتّحادهما.

ب- أنّ الوضع كالاسـتعمال، فكما أنّ المسـتعمل لا يرى إلّاالمعنى، ويجعل اللفظ آلـةً له، فكـذلك الأمر في مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتّحاد بينهما.

نقد هذه النظريّة

ويرد عليه أنّ الوجـدان قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّ من سـمّى ابنه زيـداً مثلًا لو قيل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم يجب بأنّي جعلت الاتّحاد بينهما، بل يجيب بأنّي وضـعت هـذا الاسم له ليكون دالّاً عليه عنـد التفهيم والتفهّم، بل العوامّ من الناس لا يـدركون الاتّحاد والهوهويّة حتّى يكونوا بصـدد جعله، وهكـذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصـنعتهم ومخترعهم دلالـة ذلك الاسم على الصـنعة والمخترع عند التفهيم والتفهّم، لا جعل الاتّحاد والهوهويّة.

والأمر كذلك عند الوضع للمعاني الكلّيّة أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال:

حقيقـة الوضع في المعاني الجزئيّـة والأعلام الشخصـيّة هي جعل اللفظ دالّاً على المعنى، وفي المفاهيم الكلّيّـة جعل الاتّحاد والهوهويّة بينهمـا خلافـ الظـاهر، فكمـا أنّ الوضع في الأعلاـم الشخصيّة عبارة عن جعل اللفظ دالّاً على المعنى وحاكياً عنه، فكـذلك الأمر في المفـاهيم العامّـة، غايـة الأـمر أنّ الأـوّل يسـمّى بـالوضع الخـاصّ والموضوع له الخـاصّ، والثاني بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما سيأتي في الجهة الرابعة.

والحاصل: أنّ القول بأنّ حقيقة الوضع إيجاد الهوهويّة بين اللفظ والمعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣١

باطل، بل هي عبارة عن جعل اللفظ علامـةً للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأوّل إلى الثاني، والانتقال من شـيء إلى شـيء دليل على التغاير لا الاتّحاد.

وأمّا إلقـاء المعنى بسـبب اللفـظ عنـد إلقـاء المراد إلى المخـاطب، وأخـذ المخـاطب المعنى عنـد سـماع اللفـظ فهو لأجل آليّـة اللفظ

واستقلاليّة المعنى فى نظر المتكلّم والمخاطب، فإنّ أصل مراد المتكلّم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلّم وتلقّيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنّما هو لأجل الأصالة والتبعيّة، لا لأجل الاتّحاد والهوهويّة، لعدم الاتّحاد بينهما أصلًا كما عرفت.

وأمّا تعدّد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظى فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أنّ انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغايرها لا على وحدتها، ألا ترى أنّ كلّ واحد من أنواع الحيوان مباين لسائر أنواعه؟

فالوجود العينى غير الوجود الذهنى، وكلّ منهما غير الوجود الإنشائى، وكلّ من الثلاثة غير الوجود اللفظى، فاللفظ يغاير المعنى، فلا هوهويّة بينهما ولا اتّحاد، إذ الهوهويّة لا تقبل التعدّد، فإنّ زيداً إذا كان قائماً فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه «زيد» و «القائم» كلاهما، بل إذا قلنا فى قضيّة حمليّة: «زيد قائم» وفى حمليّة اخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه كلّ من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتّحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتّحد محمول كلّ من القضيّتين مع محمول الاخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهوهويّة والاتّحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۳۲

إن قلت: هذا الذى قلتم إنّما هو فى الهوهويّة الحقيقيّة، لكنّا ندّعى أنّ الوضع إيجاد الهوهويّة الاعتباريّة، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفى فى الاتّحاد الاعتبارى اعتبار الهوهويّة ولا يلزم تحقّق الهوهويّة الواقعيّة، لكن تقسيم الوجود إلى الأنحاء الأربعة كما ينافى الاتّحاد الواقعى بين اللفظ والمعنى ينافى اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراهما متّحدين لا يتمكّن من أن يراهما وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.

ثمّ إنّ فى تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحةً، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذى هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذى هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات؟!

۴- كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

اشارة

وذهب بعض الأكابر من الاصوليّين وتبعهم بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات إلى أنّ حقيقة الوضع «هى التعهّد والالتزام النفسانى» يعنى التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلانى من طريق اللفظ[۱۵۸] استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإنّ من رجع إلى وجدانه رأى أنّ الوالد الذى جعل اسم ولده زيداً مثلًا تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعة لمعانيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۳۳

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدى زيداً» مثلًا، لا يكون قوله:[۱۵۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۳

جعلت ...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى، وهكذا الأمر فى الوضع للمعانى الكلّيّة.

وعلى هذا فكلّ مستعمل واضع، لأنّه يتعهّد بأن يفهّم المعانى المخصوصة بالألفاظ المخصوصة عند إرادة تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّالكونه أسبق فى هذا التعهّد، لا لكونه واضعاً دون غيره.

ولا ينافيه كون الوضع لغةً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبّت على نفسه ذلك التعهّد والالتزام النفسانى، فالوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» فى الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها فى الامّة.

فالمعنى الذى ذكرناه للوضع فى باب الألفاظ والمعانى مناسب لمعناه اللغوى ولسائر استعمالاته فى سائر الأبواب أيضاً[١٦٠].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل فى مراده فى المحاضرات.

نقد كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلًا: أنّ كون كلّ مستعمل واضعاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس فى جعل الاسم لولدك، إلّاأنّك حيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣۴

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلّا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهّدهم النفسانى باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكلّ أحد تسمية ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنّما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا لمجرّد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم فى استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلّفى الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعانى الكلّيّة، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو اللَّه تعالى- كما قاله المحقّق النائينى- فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعانى، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلأنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلًا واضعاً للّغة العربيّة وسائر الناس يتّبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجودة فيه لم تكن فى غيره، وبتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقّيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفة وإنكار، وإلّا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ فى معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى أيضاً خلاف الوجدان، لأنّا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّى فى مقام الوضع، ولم يجب بأنّى فى مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر فى القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبة فى مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكية عنه، ونفس قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣۵

موضوع، لا أنّه مبرز له.

وبالجملة: إنّ الوضع أمر إنشائى يتحقّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائيّة محقّقة للوضع ومحصّلة له، لا خبريّة حاكية عنه، وهكذا فى سائر الإنشائيّات، فإنّ البيع يتحقّق بلفظ «بعت» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهى بلفظ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» والقانون بنفس العبارات المصوّبة فى المجلس، كما سيأتى تفصيله فى باب الأوامر.

فتشبيهه «مدّ ظلّه» مسألة وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإنّا لا نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام

النفسانى، لا فى المشبّه ولا فى المشبّه به.

وثالثاً: أنّ اللفظ له استعمالات مجازيّة كثيرة- بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيّة كما بيّن فى المعانى والبيان- كاستعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنّ للواضع والمستعملين[١۶١] تعهّداً آخر بالنسبة إلى المعنى المجازى، بمعنى أنّ لهم التزامين: التزام بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ؟!

۵- نظريّة المحقّق الاصفهانى فى حقيقة الوضع، وهو المختار

اشارة

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله- فى حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية- من أنّ الوضع أمر اعتبارى لا واقعيّة له أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣۶

وذكر لتقريب مرامه مقدّمة، وهى أنّه لو كان أمراً واقعيّاً لكان لا محالة عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأمّا كونه من الجواهر فلا يتصوّر أصلًا.

ويُرَدّ كونه من المقولات العرضيّة بوجهين:

أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّافى موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعى اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجى، بل ولا بوجودهما الذهنى، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السيّال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعة لفظ الماء والموضوع له طبيعة الجسم السيّال البارد بالطبع، ولا فرق بين أن يستعمل اللفظ فى المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا يكون مقوّماً للوضع، فلا يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم.

الثانى: أنّ موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّدة فى آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغة العربيّة مثلًا لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللغة الفارسيّة ذلك اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين فى زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمان واحد ولو بإرادة شخصين.

إن قلت: إنّ للوضع إضافةً إلى اللفظ وإضافةً أيضاً إلى المعنى، فلِمَ لا يكون من مقولة الإضافة التى هى من الحقيقيّات؟

قلت: ليس كلّ شىء ذى إضافة داخلًا فى مقولة الإضافة، وإلّا لكان عالميّته تعالى من هذه المقولة، فإنّ العلم له إضافة إلى العالم وإضافة إلى المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلك المقولة، لأنّ الجوهر والعرض من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٧

خصائص الممكنات، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

إذا عرفت هذا فتبيّن لك أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والامور الاعتباريّة كلّها مشتركة فى أنّه لا حظّ لها من الواقعيّة أصلًا، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنيّة، كالكلّيّة والنوعيّة ونحوهما العارضة على المفاهيم فى الذهن، فإنّ لها واقعيّة ذهنيّة دون الاعتباريّات، ضرورة أنّك إذا صرت مالكاً لدار أو تزوّجت بامرأة لم يحصل بينك وبين تلك الدار أو الامرأة ارتباط واقعى نسمّيه بالملكيّة أو الزوجيّة، وكذلك الأمر فى باب الوضع، فإنّك إذا سمّيت ولدك عليّاً مثلًا، لم يحصل بين لفظ «علىّ» وولدك ارتباط واقعى، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط.

فالامور الاعتباريّة التى منها الوضع ليس لها واقعيّة خارجيّة ولا ذهنيّة.

لكنّ بين الوضع وبين مثل الملكيّة والزوجيّة من الاعتباريّات العقلائيّة والشرعيّة فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسبيبيّاً، بل هو أمر مباشرى قائم بالواضع، فإنّه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» بخلاف مثل الملكيّة والزوجيّة، فإنّ المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد ك «بعت» و «زوّجت» لا يكون ملكيّة أو زوجيّة، بل الملكيّة والزوجيّة أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء[۱۶۲] عقيب العقد.

فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعى أو العقلائى، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

ثمّ قال: لا ـ فرق بين اللفظ والإشارة فى كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتباريّاً، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّك إذا أشرت إلى زيد بإصبعك مثلًا فلنا أمران واقعيّان:

أ- زيد، ب- توجيه إصبعك إليه بكيفيّة خاصّة، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنّك تشير إلى زيد فلا واقعيّة لها أصلًا، لكنّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفيّة إلى شيء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعى خارجي ولا ذهنى، لكنّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ[۱۶۳].

هذا أصل مضمون كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية، وهو متين غاية المتانة.

إن قلت[۱۶۴]: نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدركه العرف الذى هو الواضع.

قلت: إنّ العرف وإن لم يدركه فى قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و «التسبيب» و «المباشرة» ونحوها، إلّاأنّه يفهم ويدرك أصل هذا المعنى، ألا ترى أنّا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول فى الجواب: إنّى أجعل لولدى اسماً ليسمّى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟!

والأمر فى المعاملات أوضح، فإنّ العرف يفهم أنّه إذا قال: «بعتك هذه الدار» خرجت عن ملكه ودخلت فى ملك المخاطب، وإذا وقع بينه وبين امرأة عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأمّا كون الملكيّة والزوجيّة أمرين اعتباريّين فلا يفهمه أصلًا، لكنّه لا يضرّ بدرك أصل المطلب.

والأمر كذلك فى الوضع، فإنّ من سمّى ولده عليّاً يعرف أنّه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلًا، ويفهم أيضاً أنّه لا يريد من التسمية إلّاتفهيم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى وضع الدوالّ

ثمّ إنّه رحمه الله قال: لا ـ شبهة فى اتّحاد حيثيّة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيّة دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقى، وفى اللفظ اعتبارى، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجى، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ[۱۶۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظریّة المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی وضع الدوالّ

وأورد علی هـذه الفقرة من کلامه بعض الأعلام فی المحاضرات بأنّ وضع العلم یتقوّم بثلاثة أرکان: الرکن الأوّل: الموضوع وهو العلم، الرکن الثانی:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۴۰

الموضوع علیه وهو ذات المکان، الرکن الثالث: الموضوع له وهو الدلالهٔ علی کون المکان رأس الفرسخ، وهـذا بخلاف الوضع فی باب الألفاظ، فإنّه یتقوّم برکنین: الأوّل: الموضوع وهو اللفظ، الثانی: الموضوع له وهو دلالته علی معناه، ولا یحتاج إلی شیء ثالث لیکون ذلک الثالث هو الموضوع علیه، وإطلاقه علی المعنی الموضوع له لو لم یکن من الأغلاط الظاهرهٔ فلا أقلّ من أنّه لم یعهد فی الإطلاقات المتعارفهٔ والاستعمالات الشائعهٔ، مع أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو أن یکون المعنی هو الموضوع علیه[۱۶۶].

أقول: ظاهر کلامه وإن کان ما ذکره بعض الأعلام من قیاسه المعنی الموضوع له علی المکان الموضوع علیه العلم، لکنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحیح أن یقاس دلالهٔ اللفظ علی المعنی علی دلالهٔ العلم علی الموضوع له فی باب الدوالّ، أعنی دلالهٔ العلم علی کون المکان رأس الفرسخ، لا علی الموضوع علیه فی ذلک الباب.

وعلیه فلا یرد علی کلامه إشکال بعض الأعلام.

لکن یرد علیه إشکال آخر، وهو أنّ الوضع فی باب الدوالّ أیضاً اعتباری کما فی باب الألفاظ، فإنّ العلم والمکان الموضوع علیه العلم وإن کانا أمرین واقعیّین، إلّاأنّ دلالهٔ العلم علی کون هذا المکان رأس الفرسخ أمر اعتباری[۱۶۷]، کما أنّ اللفظ والمعنی أمران واقعیّان، لکن دلالته علیه اعتباری،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۴۱

فلا یصحّ الفرق بین البابین بجعل الوضع فی باب الألفاظ اعتباریّاً وفی باب الدوالّ حقیقیّاً.

لکن مع ذلک فأصل ما أفاده رحمه الله فی حقیقهٔ الوضع مقبول متین، کما عرفت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۴۳

فی تقسیمات الوضع

الجههٔ الرابعهٔ: فی تقسیمات الوضع

۱- تقسیمه بلحاظ کیفیّهٔ تحقّقه إلی التعیینی والتعیّنی

بناءً علی ما اخترناه من أنّ حقیقهٔ الوضع اعتبار الارتباط بین اللفظ والمعنی، فهل المقسم فی تقسیمه إلی التعیینی والتعیّنی هو الوضع بمعناه الحقیقی، أو الأعمّ منه ومن المجازی؟

یمکن الذهاب إلی الأوّل، فإنّ اللفظ إذا کثر استعماله فی المعنی المجازی، بحیث یفهم منه هو من دون نصب قرینهٔ، یعتبر أهل اللغهٔ الارتباط بینهما، کما أنّ الشارع والعقلاء یعتبرون الملکیه والزوجیّهٔ مثلًا عقیب عقدی البیع والنکاح، ولا یجب أن یکون المعتبر شخصاً واحداً خاصّاً، فإنّ الامور الاعتباریّهٔ إذا کانت واجدهٔ للضوابط الشرعیّهٔ المقرّرهٔ لها یعتبرها الشارع، وإذا کانت واجدهٔ للضوابط العقلائیّهٔ المقرّرهٔ لها یعتبرها العقلاء.

ویمکن توجیه الوضع أیضاً کذلک، فقد یعتبر الارتباط بین اللفظ والمعنی واضع خاصّ، کما فی الوضع التعیینی، وقد یعتبره أهل اللغهٔ، کما فی الوضع التعیّنی، لتحقّق الضابطهٔ المقرّرهٔ من قبلهم فیه، وهی کثرهٔ استعمال اللفظ فی المعنی المجازی بحیث یستغنی عن

القرينة، ففى كلّ مورد تحقّقت هذه الضابطة يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاصّ فى الوضع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۴

التعيينى.

فالوضع التعيّنى مصداق حقيقى له كالتعيينى.

ويمكن الذهاب إلى الثانى والقول بخروج الوضع التعيّنى عن حقيقة الوضع، وكونه مصداقاً مجازيّاً له.

ولا ينافيه صيرورة المعنى المجازى معنىً حقيقيّاً بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه، إذ لا ملازمة بين حقيقيّة المعنى وبين كونه موضوعاً له، كما بيّناه فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى البحث عن حقيقة الوضع[۱۶۸].

۲- تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصى والنوعى

إنّهم اتّفقوا على شخصيّة الوضع فى بعض الألفاظ، وعلى نوعيّته فى بعض آخر، واختلفوا فى موردين:

توضيح ذلك: أنّ الواضع قد يتصوّر مادّة معيّنة وهيئة كذلك، بحيث يكون كلّ منهما دخيلةً فى وضع اللفظ، ولا ريب فى كون الوضع فى هذا القسم شخصيّاً[۱۶۹]، وله أمثلة متعدّدة فى الأعلام الشخصيّة وأسماء الأجناس، نحو زيد ورجل.

وقد لا يلاحظ مادّة معيّنة ولا هيئة خاصّة، وإن حدّد اللفظ من جهة اخرى، ولا ريب فى كون الوضع فيه نوعيّاً، كالجملة الاسميّة، حيث تصدق فى ضمن «زيد قائم» وفى ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّة خاصّة فيها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۵

وكذلك تصدق على «زيد قائم» و «القائم زيد» و «زيد قام» مع وضوح تغاير هيئاتها.

ولا مثال للوضع النوعى المتّفق عليه غير الجملة الإسميّة والفعليّة ونحوهما.

وأمّا إذا كان خصوص المادّة أو الهيئة متعيّنة فاختلفوا فى كون الوضع شخصيّاً أو نوعيّاً.

مثال الأوّل: مادّة المشتقّات، نحو مادّة «ضرب» وهى الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما يقال له بالفارسيّة: «كتک» وتتشكّل بأشكال مختلفة من الماضى والمضارع والمصدر وغيرها لأجل حصول معانٍ مخصوصة سوى معنى المادّة.

ومثال الثانى: هيئة المشتقّات، نحو هيئة «الفاعل» فإنّها وضعت لمن يتلبّس ويتّصف بالمبدأ فى ضمن أيّة مادّة تحقّقت.

ففى هذين الموردين ثلاثة أقوال:

أ- ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله من شخصيّة الوضع فى كليهما.

ب- ما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله من نوعيّته فيهما.

ج- والحقّ ما يستفاد من كلمات بعض الأعلام فى المحاضرات من التفصيل بين ما إذا كانت المادّة معيّنة، فشخصى، وما إذا كانت الهيئة كذلك، فنوعى.

بيان ذلك: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّة خاصّة مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتيب من دون أن يتقدّم بعض الحروف على بعض، ومن دون أن يزيد عليها أو ينقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصيّة والشخصيّة فى الحقيقة.

ولا يضرّ بها عدم تشخّص الهيئة، كما لا يضرّ بشخصيّة الوضع فى الأعلام عدم تعيّن حركات آخر الكلمة الذى يتغيّر بمقتضى العوامل، فإنّ الواضع عند

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۶

وضع كلمة «زيد» لم يلاحظ حركة خاصّة لآخره، وهو «الدال» واتّفقوا مع ذلک على كون وضعه شخصيّاً، فكما لا يضرّ بشخصيّة الوضع عدم تشخّص حركات آخر الكلمة، فكذلك لا يضرّ بها عدم تعيّن الهيئة.

وأمّا الهیئـة فهی مندمجة فی المادّة غایة الاندماج، فلا یعقل لحاظها بنفسـها مع قطع النظر عن المادّة، إذ لا وجود لها بدونها فی الوجود الذهنی فضلًا عن الوجود العینی، فتجریدها عن الموادّ لا یمکن حتّی فی مقام اللحاظ، فلا محالة یجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانی کقولک: «کلّ ما کان علی هیئة الفاعل» لا بشخصیّتها الذاتیّة، وهذا معنی نوعیّة الوضع.

بخلاـف المـادّة، فإنّ الواضع یلاحظ «ض، ر، ب» ویضع هـذه المادّة بشخصـیّتها لمعناها من دون أن یحتاج فی تصوّرها أو ذکرها إلی هیئة أصلًا.

هذا توضـیح ما یستفاد من کلام بعض الأعلام فی توجیه کون الوضع شخصیّاً فیما إذا تعیّنت المادّة ونوعیّاً فیما إذا تعیّنت الهیئة[۱۷۰]، وهو حقّ متین.

وهذه المسألة وإن لم تکن لها ثمرة عملیّة، إلّاأنّها تتکرّر کثیراً فی کلمات الاصولیّین، سیّما المحقّق الخراسانی رحمه الله.

۳- تقسیمه إلی الأقسام الأربعة المعروفة[۱۷۱]

اشارة

اعلم أنّ لکـلّ من اللفـظ والمعنی أصالـةً فی مقـام الوضع، کأصالـة الزوجین فی النکـاح، فـإنّ الواضع ینظر إلی کلّ من اللفظ والمعنی مسـتقلّاً، بخلاـف المسـتعمل، فـإنّه ینظر إلی المعنی کـذلک، وإلی اللفظ تبعاً، أی لأجل کونه مرآةً للمعنی، فشأن الواضع بالنسـبة إلی اللفظ کشأن صانع المرآة بالنسبة إلیها، فکما أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۷

صـانع المرآة ینظر إلیها بالأصالـة، فالواضع أیضاً ینظر إلی اللفظ کـذلک، وشأن مسـتعمل اللفظ کشأن مسـتعمل المرآة فی عـدم کون نظرهما أصیلًا.

فإذا کان الواضع ینظر إلی کلّ واحد من اللفظ والمعنی مستقلّاً فلابدّ له من تصوّرهما عند الوضع، سواء فسّر الوضع بالمعنی المختار أو بأحد المعانی الاخری.

مقامات البحث

اشارة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ من البحث فی مقامات ثلاثة:

أ- فی انحصار الوضع بحسب تصوّر العقل فی أقسام أربعة، وبیان المراد منها.

ب- فی إمکان هذه الأقسام.

ج- فی وقوعها.

أمّا المقام الأوّل

فتوضیحه أنّ المعنی المتصوّر حین الوضع والموضوع له إمّا یتّحدان فی الکلّیّة والجزئیّة أو یتغایران، فالأقسام أربعة:

أ- ما یسمّی بالوضع[۱۷۲] العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن یتصوّر الواضع معنیً کلّیّاً ویضع اللفظ لنفس ذلک الکلّی، کوضع أسـماء

الأجناس.

ب- ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يكون المتصوّر جزئيّاً والموضوع له نفس ذلك الجزئى، كوضع الأعلام الشخصيّة.

ج- ما يسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يلاحظ الواضع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١۴٨

معنى عامّياً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّى.

د- ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصّاً، أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّى شامل له ولغيره[١٧٣].

هذا وجه انحصار الوضع فى الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأمّا المقام الثانى

اشارة

فلا إشكال فى إمكان القسمين الأوّلين وإلّا لما تحقّق وضع أصلًا.

نعم، اورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا يمكن إلّابعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصوّر الشيء هو إيجاده فى الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيّة، كما قال الفلاسفة، فالواضع وإن تصوّر معنىً كلّيّاً إلّاأنّه صار بعد وجوده فى الذهن جزئيّاً، فالوضع فى هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا- المتصوّر بقيد لحاظه ووجوده فى الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلًا، يضع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١۴٩

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً فى الذهن حتّى يكون الموضوع له خاصّاً.

وبعبارة أدقّ: عند تصوّر شيء من الأشياء، سواء كان جزئيّاً أو كلّيّاً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلك الشيء فى الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلك الشيء وذاته.

والموضوع فى القضايا الحمليّة[١٧۴] هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التى محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريك البارى ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضيّة كاذبة، لأنّ شريك البارى فى الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجى الذى يكون متصوّراً بالعرض.

والوضع أيضاً كذلك، أى لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذى هو الصورة الحاصلة فى الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذى هو ذات المعنى، فلا إشكال فى إمكان الوضع العامّوالموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلابدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحالة الرابع.

وقال فى توجيهه: وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلةً للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء

معرفته بوجه،

بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلًا، ولو بوجه. نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً، وهذا بخلاف ما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهى الأفراد لا يكون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر[۱۷۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

واورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان فى الامتناع على وجه، والإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّاعمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيّات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّاأنّها تغايره عنواناً وماهيّةً[۱۷۶].

فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيّان فى الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلّاعن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيّات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطى، والحكاية فرع الدخول فى الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه

فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان[۱۷۷].

هذا ما أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.

وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآةً للعامّ، فكذلك العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن التشخّصات الفرديّة، وإن كان مشروطاً بمعرفته الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يوجب معرفة الخاصّ وتصوّره إجمالًا فكذلك العكس.

واجيب عنه بوجهين:

كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

۱- ما قاله بعض الأعلام على ما فى المحاضرات، من أنّ المفاهيم الكلّيّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر والأعراض، كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك لا تحكى فى مقام اللحاظ والتصوّر إلّاعن أنفسها، وهى الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعيّة[۱۷۸]، كالوجوب والإمكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأمّا العناوين الكلّيّة التى تنتزع من الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة،

كمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهى تحكى فى مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنّها وجه لها، وتصوّرها فى نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا يمكن أن يكون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا يكون حاكياً عنها فى مقام اللحاظ والتصوّر.

وبتعبير آخر: إنّ مرآتيّة هذه العناوين للأفراد والأشخاص ذاتيّة لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالًا بلا إعمال عناية فى البين، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» مثلًا، فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ويؤيّده تعلّق الحكم فى القضايا الحقيقيّة والخارجيّة على الأفراد لا الطبيعة، فإذا قيل: «المستطيع يجب عليه الحجّ» أو قيل: «كلّ طالب فى المدرسة مجدّ» كان الموضوع فى القضيّة الاولى أفراد المستطيع، سواء كانت موجودةً بالفعل أو توجد فى المستقبل، وفى القضيّة الثانية أيضاً أفراد الطالب فى المدرسة، لكن خصوص الموجودة بالفعل منها، فلو لم يحك المفاهيم عن أفرادها أصلًا لاستحال الحكم عليها فى هذه القضايا، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان[۱۷۹].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ويمكن المناقشة فيه بالنقض تارةً وبالحلّ اخرى:

أمّا النقض: فهو أنّ مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» عبارة اخرى عن «الإنسان الموجود»[۱۸۰] فهو أيضاً مفهوم متأصّل جوهرى لا يمكن أن يكون حاكياً عن أفراده على رأيكم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۵۳

وأمّا الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخّصات الفرديّة من العلم والجهل والسواد والبياض وغيرها ليست داخلة فى مفهوم «ما ينطبق عليه الإنسان» فكيف يكون حاكياً عنها؟!

وكذلك مفهوم الشخص والفرد والمصداق.

وأمّا مسألة القضايا الحقيقيّة والخارجيّة فإنّ المنطقيّين وإن قالوا: إنّ الحكم فيها تعلّق بالأفراد، لكن لابدّ من أن يكون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتكثّرة، لا التشخّصات الفرديّة، فإنّ عدم كون خصوصيّات الأفراد من الزمان والمكان والعلم والجهل وأمثالها داخلةً فى مفهوم موضوع القضايا من الواضحات، فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره للدفاع عن صاحب الكفاية بالنسبة إلى بعض العناوين الكلّيّة باطل، لامتناع أن يكون الكلّى مرآةً للأفراد، سواء كان أصيلًا أو انتزاعيّاً.

۲- واجيب أيضاً عنه بأنّ الكلّيّات إذا كانت ملحوظة بنحو الإهمال والجمود لم تكن حاكيةً عن الأفراد والمصاديق، وأمّا إذا كانت ملحوظة بنحو السريان فى الأفراد والجريان فيها فلا إشكال فى كونها حاكية عنها ومرآةً لها، فيمكن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.

وفيه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبيعة إلّابعد طىّ مراحل ثلاث:

أ- وجود الطبيعة، ب- تعدّد الوجود، ج- امتياز كلّ فرد عن غيره من الأفراد بالخصوصيّات والتشخّصات الفرديّة.

والماهيّة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، فإنّها من حيث هى ليست إلّا هى، لا موجودة ولا معدومة، فأصل الوجود ليس داخلًا فيها، فضلًا عن تعدّده والخصوصيّات الفرديّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۵۴

إن قلت: فما معنى قولهم: إنّ المطلق هو الطبيعة السارية فى الأفراد؟

قلت: هذا المعنى وإن تسالم عليه المشهور ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّاأنّ البرهان الذى ذكرناه يدلّ على خلافه، وسيجيئ فى باب المطلق والمقيّد أنّ للمطلق معنى آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهيّة».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهيّة لأمكن الوضع للأفراد، لكنّه من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من إمكان القسم الثالث غير تامّ.

ويبعّده أيضاً أنّا لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترك اللفظى، لتكثّر الموضوع له بتكثّر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترك

لفظی بین معانٍ کثیرة غایة الکثرة، وهو بعید من الأذهان.

إن قلت: بین المقام وبین المشترک اللفظی فرق من وجهین: أحدهما: أنّ الوضع هناک متعدّد وفی المقام واحد، الثانی: أنّ المعانی فی المشترک اللفظی متغایرة من حیث الماهیّة، وهاهنا متّحدة، فلیس المقام من قبیل المشترک اللفظی.

قلت: ما ذکر من الوجهین لیس بفارق، إذ لا دخل لتعدّد الوضع، أو تغایر الماهیّات فی قوام المشترک اللفظی، بل الملاک فیه تعدّد المعانی الموضوع لها وتغایرها ولو بحسب الخصوصیّات الفردیّة، سواء کانت تحت ماهیّة واحدة أو تحت ماهیّات مختلفة، کان الوضع واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو فرض إمکان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ویلزم منه أن یکون لفظ واحد- کلفظة «مِن» علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۵۵

القول بکون وضع الحروف کذلک- مشترکاً لفظیّاً بین ملایین معنی، وهو وإن أمکن عقلًا، إلّاأنّه بعید من الأذهان.

کلام صاحب الکفایة والمحقّق العراقی فی القسم الرابع

وأمّا القسم الرابع: فقال المحقّق الخراسانی رحمه الله وتلامذته باستحالته.

واستدلّ[۱۸۱] علیه بأنّه لو کان الآلة لملاحظة الکلّی هو الفرد والخصوصیّة، کعنوان «زید» مثلًا، فامتناعه واضح، ضرورة أنّ الفرد والخصوصیّة یباین مفهوماً مع مفهوم العامّ والکلّی، ومعه لا یمکن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو کان آلة اللحاظ هو الکلّی المقیّد، کالإنسان المتقیّد بالخصوصیّة الزیدیّة أو العمریّة، ولو بنحو دخول التقیّد وخروج القید، فکذلک أیضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقیّد بالخصوصیّة فیه یباین لا محالة مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بین هذه الحصّة وغیرها، ومع إلغاء جهة التقیّد وتجریده عن الخصوصیّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق علیه وعلی غیره یرجع إلی عموم الوضع والموضوع له[۱۸۲].

مقالة المحقّق الرشتی فی القسم الرابع

وذهب المحقّق المیرزا حبیب اللّه الرشتی[۱۸۳] صاحب کتاب «بدائع الأفکار» إلی إمکانه، ولعلّ مراد صاحب الکفایة رحمه الله ببعض الأعلام فی قوله: «ولعلّ خفاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۵۶

ذلک علی بعض الأعلام وعدم تمییزه بینهما کان موجباً لتوهّم إمکان ثبوت قسم رابع، وهو أن یکون الوضع خاصّاً مع کون الموضوع له عامّاً»[۱۸۴] هو هذا المحقّق.

وکیف کان فقداستدلّ لإمکانه بوقوعه، فإنّ‌الواضع للفظ الحیوان مثلًا رأی من البعید شبحاً ذا حسّ وحرکة اختیاریّة، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحسّاس المتحرّک بالإرادة، ثمّ وضع اللفظ لهذا المعنی الکلّی، لا للشّبح المرئی الجزئی[۱۸۵].

والأحسن أن یمثّل له[۱۸۶] بوضع الألفاظ والأسامی للمخترعات والمصنوعات، فإنّ صانع السیّارة مثلًا تصوّر مصنوعه الموجود فی الخارج، ثمّ وضع لفظ السیّارة لمعنی کلّی شامل لها ولسائر الأفراد التی تصنع فی المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبیل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ الوضع فی هذا القبیل من الأمثلة عامّ، کما کان الموضوع له عامّاً، إذ تصوّر الخاصّ فیها یوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه[۱۸۷].

أقول: إنّا وإن قلنا بتمامیّة ما استدلّ به لامتناع هذا القسم فی الدورة السابقة، إلّاأنّ مقتضی التحقیق خلافه.

فإنّ مغايرة مفهوم الفرد لمفهوم الكلّى لا يوجب عدم تصوّر الكلّى بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٧

ألا ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايرة الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلك لا ريب فى كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلًا يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيداً بالكلّى المقيّد، أعنى «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضرورة أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأىّ وجه من الوجوه؟!

فانظر إلى وجدانك إذا قلت: «رقبة مؤمنة» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبة» أصلًا، معتذراً بأنّك لاحظت الرقبة المقيّدة بالإيمان، لا الرقبة بنحو الإطلاق؟!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهيّة الموجودة المتخصّصة بالخصوصيّات الفرديّة، فإذا تصوّرنا زيداً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أوّلًا ماهيّة الإنسان الموجودة، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهيّة، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.

ويؤيّده أنّ الماهيّة دخيلة فى التسمية[١٨٨]، ألا ترى أنّك إذا سمّيت ولدك زيداً لو سُئلت عن أنّك لِمَ لم تجعل اسمه السيّارة؟ قلت فى الجواب: هو إنسان، فلابدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّالأجل دخول ماهيّة الكلّى فى الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثّر العامّ فى تسمية الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكلّى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٨

لا يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّى بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- خارج عن محلّ الكلام.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الوالد عند تسمية ولده لا يتصوّر إلّاهذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيّته الكلّيّة بوجهها، لدخلها فيه وفى تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأمّا قول المنطقيّين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهادة البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآةً للعامّ، لأنّه ماهيّةٌ ووجود وتخصّص بالخصوصيّات الفرديّة، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ، لأنّه عبارة عن الماهيّة، ولا دخل للوجود والتشخّصات الفرديّة فيها، لأنّها من حيث هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة، كما تقدّم.

فلابدّ من القول باستحالة القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وتلامذته.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقى رحمه الله فى معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ- أنّ الواضع لاحظ معنى كلّيّاً بنحو الماهيّة المهملة التى لا قيد لها أصلًا، حتّى قيد الإطلاق التى يعبّر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أىّ قيد، ووضع اللفظ له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٩

ب- أن يتصوّر الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والسريان فى الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى فى الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.

وثمرة هذين النحوين لزوم التجوّز فى مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيداً لم يكن الإنسان السارى فى الأفراد، فلابدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد

المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبـة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا محالة كان مراده من الرقبة فى الحكم الأوّل خصوص المؤمنـة، فلم يستعملها فى الماهيّة الساريـة فى الأفراد المؤمنة والكافرة، بل استعملها فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادة الرقبة المؤمنة تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّه رحمه الله اختار معنىً آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمة فلسفيّة، وهى:

أنّ الحقّ الـذى كشف عنه التحقيق هو أصالـة الوجود، وأنّ الماهيّة أمر اعتبارى ينتزعه العقل عن كلّ مرتبـة من مراتب الوجود التى لا تكاد تتناهى مراتبه فى القوّة والضعف، إذ كلّ مرتبـة من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحـدودها التى تنتهى إليها انتزع منها عنواناً خاصّاً بتلك المرتبة يسمّيه الاصطلاح الفنّى بالماهيّة، مثلًا الوجود يسير فى الجوهر المحسوس، فإذا لاحظه العقل فى مرتبة كونه شاغلًا للحيّز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبة النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصّاً بها يسمّى بالنبات، وهكذا كلّما سار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١٦٠

الوجود وترقّى من مرتبـة إلى أعلى وأكمـل من الأـوّل انتزع العقـل من تلك المرتبـة التى إنتهى إليها عنواناً خاصّاً بها يسـمّى باسم من أسماء الماهيّات المعروفة[١٨٩].

فهـذا هو معنى كون الوجود أصيلًا والماهيّـة أمراً اعتباريّاً، فإنّ الحقيقـة ذات الأثر هو الوجود، والماهيّـة هى العنوان الـذى يشار به إلى مرتبة ذلك الوجود، لا أنّها شـىء فى قبال الوجود، وبذلك اتّضح لك معنى الكلّى الطبيعى، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبة خاصّـة من الوجـود السعىّ المتحقّق فى ضـمن الوجـودات الشخصـيّة الـتى تكـون أفراداً لـذلك الكلّى، وعليه يكـون معنى الفرد هو الوجود الشخصـى الـذى ينتزع منه عنوان خاصّ به يسـمّى حصّـة من الكلّى الطبيعى، وبهذا تعرف المراد بالكلّيّة الدارجة بين أهل الفنّ من أنّ الطبيعى نسبته إلى الأفراد نسبـة الآباء إلى الأبناء، لا نسـبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، أى أنّ كلّ حصّة تكون نسـبتها إلى الفرد الذى تنتزع منه نسبة الأب الواحد إلى ولد واحد.

هذه هى المقدّمة المذكورة فى كلامه رحمه الله.

ثمّ قـال: إذا عرفت ذلـك فـاعلم أنّ كـلّ مرتبـة من مراتب الوجـود السـعىّ إذا لاحظناهـا بآثارهـا وحـدودها مع قطع النظر عن اقـترانها بالمشـخّصات الخارجيّـة وسـريانها فى الوجودات الشخصـيّة أمكن انتزاع عنوان خـاصّ بتلـك المرتبـة يعبّر عنه بـالكلّى الطبيعى، وهى طريقـة المشـهور فى تصوّره، وبما أنّ تلك المرتبـة من الوجود السعىّ ساريـة فى الوجودات الشخصـيّة ومقترنة بالمشـخّصات الجزئيّة يكون مطابق ذلك العنوان المعبّر عنه بالكلّى الطبيعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١٦١

ساريـاً فى الوجودات الشخصـيّة أيضـاً بسـريان الوجود السعىّ فيها، وحينئـذٍ يمكن ملاحظـة تلك المرتبـة من الوجود السعىّ فى حال سريانها فى الوجودات الشخصـيّة واقترانها بالمشـخّصات الجزئيّـة بحصول صورة تلك المرتبة فى الذهن مع ما يلزمها من المشـخّصات التفصيليّة، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن كان حصولها فى الذهن مستلزماً لتصوّر مشخّصات تلك المرتبة تفصيلًا.

فـإن قلت: هـذا النحـو من الوضـع يسـتلزم تصوّر الموضوع له، وهى المرتبـة الخاصّـة من الوجود السـعىّ السـارى فى جميع الوجودات الجزئيّة، وتصوّر الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلك الوجودات الجزئيّة التى لا نهاية لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشـكال بهذا المقام، بل هو يتوجّه على كلّ مسألة ينشأ الحكم فيها على ما لا نهاية له، كالقضيّة الحقيقيّة التى يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعـة المحقّقة والمقدّرة، فكما يكون العنوان مرآةً لملاحظة ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالًا، كذلك يكون العنوان العامّ فى المقام مرآةً لملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعىّ وما يسرى فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ

والموضوع له العامّ[۱۹۰]، إنتهى.

نقد نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه- كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- أنّ كلّ فرد من أفراد أىّ كلّى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كلّيه وطبيعيّه، فكلّ فرد يتحقّق فيه الطبيعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۲

بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّة منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعى وجود واحد سعىّ منتشر فى الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيداً على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّة منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد فى الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّة منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعى سوى الأفراد شىء فى الخارج، فأين الوجود السعىّ الذى ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كرّ على ما فرّ، إذ على هذا كان نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبة الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمدانى القائل بوجود الطبيعى فى الخارج بالوحدة الشخصيّة.

وأمّا نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعى موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان[۱۹۱].

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور فى تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث فى المقام الثانى إمكان ثلاثة من الأقسام الأربعة، واستحالة قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۳

وأمّا المقام الثالث

فلا إشكال فى وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع فى أسماء الأجناس كذلك. وأمّا خصوصهما فقيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

وفيه: أنّ الجزئيّة تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلًا وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى فى الذهن فهذا يستلزم عدم صحّة إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقة، لتغاير الوجود الخارجى مع الوجود الذهنى، فلا يمكن أن يقع فى الذهن ما فى الخارج بوصف كونه فى الخارج، ولا أن يقع فى الخارج ما فى الذهن بوصف كونه فى الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعناية، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه.

وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أوّلًا: أن تكون القضيّة الممكنة ضروريّة، فإنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيّة ممكنة بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضروريّاً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» يكون بمعنى «هذا الشىء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّامجازاً.

فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنيّة ولا لوجوداتها الخارجيّة، وليس لنا أمر ثالث جزئى حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۴

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فكيف الوضع فى الأعلام؟

قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فيها عامّ، لكن ليس له فى الخارج إلّامصداق واحد، وذلك بأنّ لفظ زيد مثلًا وضع لأوّل مولود مذكّر أبوه عمرو بن بكر وامّه هند ابنة خالد، وهذا مفهوم كلّى ليس له فى الخارج إلّافرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصيّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبيت إلّاعن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلابدّ من توسعة فى مفهوم كلمة الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئى الموجود ذهناً أو خارجاً، ثانيهما: المفهوم الكلّى المنحصر فى فرد واحد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۶۵

فى وضع الحروف

الوضع فى الحروف[۱۹۲]

اشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

۱- نظريّة المشهور فيه

المشهور بين علماء العربيّة أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمة «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصاديقه وأفراده.

۲- رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف

اشارة

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلى عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فيه أيضاً فى الحروف، فإنّه قال:

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهّم أنّه وضع الحروف وما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۶۶

الحق بها من الأسماء كما توهّم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

والتحقيق حسبما يؤدّى إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما فى الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصيّة المتوهّمة إن كانت هى الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئيّاً خارجيّاً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلّيّاً[۱۹۳]. ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيّاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۶۷

إضافيّاً وهو كما ترى.

وإن كانت هى الموجبة لكونه جزئيّاً ذهنيّاً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيّاً إلّاإذا لوحظ حالةً لمعنى آخر ومن خصوصيّاته

القائمـة به ويكون حـاله كحال العرض، فكما لا يكون فى الخارج إلّافى الموضوع كـذلك هو لا يكون فى الـذهن إلّافى مفهوم آخر، ولـذا قيـل فى تعريفه بأنّه ما دلّ على معنى فى غيره[١٩٤]، فالمعنى وإن كان لا محالـة يصـير جزئيّاً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلًا ولو كان اللّاحظ واحداً.

إلّا أنّ هـذا اللحـظ لا يكاد يكون مأخوذاً فى المسـتعمل فيه، وإلّا فلابـدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهـذا اللحاظ، بداهـة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه فى استعمال الألفاظ[١٩٥]، وهو كما ترى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١۶٨

مع أنّه يلزم أن لا يصـدق على الخارجيّات، لامتناع صـدق الكلّى العقلى عليها، حيث لا موطن له إلّاالـذهن، فامتنع امتثال مثل «سـر من البصرة» إلّا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة.

هـذا، مـع أنّه ليس لحـاظ المعنى حالـةً لغيره فى الحروف إلّاكلحـاظه فى نفسه فى الأسـماء، وكمـا لاـ يكـون هـذا اللحـاظ معتـبراً فى المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ فى الحروف كما لا يخفى.

وبالجملـة: ليس المعنى فى كلمـة «من» ولفظ «الابتداء» مثلًا إلّاالابتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومسـتقلّاً كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآلةً، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيّته فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هـذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى، ولزم كون مثل كلمـة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ اسـتعمال كلّ منهما فى موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهمـا إنّمـا هو فى اختصـاص كـلّ منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١۶٩

فالاختلاف بين الاسم والحرف فى الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيّاته ومقوّماته[١٩۶].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف

أقول: كلامه رحمه الله فى مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:

أ- أنّ الفرق بينهمـا إنّما هو شـرط الواضع، بمعنى أنّه شـرط على المسـتعملين وألزمهم بأن لا يسـتعملوا الاسم إلّافيما إذا لوحظ المعنى مستقلّاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حالةً للغير.

وفيه أوّلًا: أنّه ليس فى معـاجم اللغـة من هـذا الشـرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هـذه المعاجم هى الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الامور؟!

وثانياً: لا يجب رعاية شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو اللّه سبحانه لوجب اتّباع جميع أوامره التى منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.

إن قلت: فكيف يجب رعاية الشروط التى فى ضمن العقد حيث يجب على المشترى خياطة الثوب التى التزم بها فى ضمن عقد البيع؟

قلت: لزوم رعاية هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١٧٠

اشترط عليه، فإنّ المشترى فى المثال المذكور التزم بخياطة الثوب، على أنّ «المؤمنون عند شروطهم»[١٩٧] يدلّ على لزوم رعايتها. بخلاف المقام، فإنّ المستعملين لم يلتزموا برعاية ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعاية شرط ضمن الوضع.

وثالثاً: أنّ الاستعمال إمّا حقيقى أو مجازى أو غلط، ولا ريب فى أنّ استعمال كلمة «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنّه لو لم يكن بينهما فرق إلّافى شرط الواضع لكان صحيحاً، ضرورة أنّ تخلّف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنّ تخلّف شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غاية الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضرورة أنّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فإنّ البيع مثلًا مطلوب، وخياطة الثوب مطلوب آخر ضمنى، وتخلّف هذا المطلوب الضمنى لا يستلزم بطلان المعاملة التى هى المطلوب الأصلى.

ب- أنّ الواضع نظر إلى المفاهيم فوجدها نوعين:

أحدهما: المفاهيم الأصيلة التى لا ـ يمكن أن تقع وصفاً وحالة للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ لذلك المفهوم الأصيل.

الثانى: المفاهيم التى يمكن أن تلاحظ مستقلّة مرّة وحالةً للغير اخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلى كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنّ المستعمل قد يحتاج إلى هذا المفهوم مستقلّاً فى مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلى الغير، كأن يكون وصفاً للسير ومضافاً إلى البصرة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١٧١

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظه المستعمل مستقلّاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظه آلةً للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه فى كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما فى حدّ ما وضع له لا فى نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالًا فى غير ما وضع له، بل كان استعمالًا بغير ما وضع له، أى بغير الكيفيّة التى وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثانى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[١٩٨].

وفيه: أنّ الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضى أن يكون استعمال كلّ منهما مكان الآخر باطلًا.

كيف، والاستعمال المجازى صحيح، بل كثير فى اللغة والتنزيل بحيث ألّف السيّد الرضىّ رحمه الله كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال فى غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقّق الخراسانى رحمه الله[١٩٩]، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ فى ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع، فإنّهما متباينان بالنوع، وملاك صحّة الاستعمال إنّما هو علاقة المشابهة فى الشجاعة. فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالًا من الاستعمال فى غير ما وضع له، بحيث يكون الأوّل باطلًا والثانى صحيحاً بل حسناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده فى مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانخة لها لا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١٧٢

يمكن أن ينتج بطلان استعمال كلّ منهما مكان الآخر.

هذا عمدة ما يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب وضع الحروف.

نقد كلامه من قبل المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه فى الدورة السابقة. وهو أنّ ما يستفاد من كلامه رحمه الله من أنّ «المعنى

الإسـمی استقلالی مقصود بالذات، والمعنی الحرفی تبعی غیر مقصود بالأصالة» منقوض فی طرفیه، فإنّ بعض المعانی الإسمیّة[۲۰۰] لا تکون مقصودةً بالأصالة، وبعض المعانی الحرفیّة تکون کذلک.

أمّـا الأـوّل: فلأنّ «التبیّن» فی قوله تعالی: «کُلُوا وَاشْـرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمْ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنْ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ»[۲۰۱] یکون بمعنی العلم، أی «حتّی تعلمـوا بطلـوع الفجر» ولاـ ریب فی أنّ هـذا العلم طریقی لاـ یکـون مقصوداً بالأصالـة، بـل المقصود بالأصالـة هو ذو الطریق، أعنی: طلوع الفجر.

وأمّـا الثانی: فلأنّه إذا کان ذات الموضوع والمحمول معلومین عنـد شـخص، ولکنّه کان جاهلًا بخصوصـیّتهما، فسأل عنها، فاجیب علی طبق سؤاله، فهو والمجیب إنّما ینظران إلی هذه الخصوصیّة نظرة استقلالیّة.

مثلًا إذا کان مجیء «زیـد» معلوماً، ولکن کانت کیفیّـة مجیئه مجهولـةً عنـد أحـد، فلم یعلم أنّه جاء مع غیره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقیل: إنّه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ کذلک فی الإفادة والاستفادة فی مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۳

ذلـک إنّمـا هو هـذه الخصوصـیّة الـتی هی من المعـانی الحرفیّـة دون المفهوم الاسـمی، فـإنّه معلوم، بـل إنّ الغـالب فی موارد الإفـادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالی والقصد الأوّلی بإفادة الخصوصیّات والکیفیّات المتعلّقات بالمفاهیم الاسمیّة[۲۰۲].

نقد کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّه یحتمل أن یکون «التبیّن» فی الآیـة الشـریفة موضوعیّاً[۲۰۳]، کما علیه سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» فی رسالته حول تعیین الفجر، فـإنّه ذهب إلی أنّ التبیّن نفس الفجر، لاـ الطریق إلیه، وکلمـة «من الفجر» فی الآیـة الشـریفة بیـان له، فـالفجر عبـارة اخری من «التبیّن» لا أنّه واقعیّة اخری قد تتبیّن وقد لا تتبیّن.

ولأجل هذا أفتی «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا یتحقّق فی اللیالی المقمرة إلّابعد أن یغلب ضوئه علی ضوء القمر ویظهر حسّاً.

وثانیاً: أنّ کون التبیّن طریقیّاً لا ینافی أن یکون ملحوظاً بالاستقلال حین الاستعمال.

ویتّضـح الأـمر بملاحظـة القطع الموضوعی فی مثـل «إذا قطعت بوجوب شـیء فتصـدّق بـدرهم» فإنّه تارةً: یؤخـذ فی الموضوع بما أنّه طریق، واخری: بما أنّه صفة وحالة نفسانیّة مخصوصة، فیمکن أن یُقال فی القسم الأوّل: کیف یجمع بین موضوعیّة القطع وطریقیّته؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۴

والجواب: أنّه لا منافاة بین کون القطع طریقاً إلی متعلّقه وبین کونه موضوعاً بالنسبة إلی هذا الحکم، أعنی وجوب التصدّق.

والتبیّن فی الآیة المبحوث عنها أیضاً من هذا القبیل.

وبعبارة اخری: مقام الـدخل فی الحکم غیر مقام الاسـتعمال، فالتبیّن علی المشـهور مأخوذ بنحو الطریقیّة بالنسـبة إلی دخله فی الحکم، وملحوظ مستقلّاً فی مقام الاستعمال.

هذا بالنسبة إلی الفقرة الاولی من کلامه.

وأمّا الفقرة الثانیـة: فیرد علیها أنّ المعانی الحرفیّـة وإن کانت مقصودة بالذات إلّاأنّها لیست ملحوظة بالاسـتقلال، فإنّا حینما نقول: «جاء زید مع عمرو» فلا نتمکّن من ملاحظة المعیّة والمقارنة بین مجیء زید ومجیء عمرو إلّا بعد لحاظ نفس المجیئین.

وبالجملـة: وقع الخلـط بین المقصود بالـذات والملحوظ بالـذات، والمحقّق الخراسـانی رحمه الله یعترف بأنّ المعانی الحرفیّـة مقصودة بالإفادة، لکنّها ملحوظة فی مقام التفهیم والاستعمال بتبع لحاظ طرفیها.

۳- القول بعدم وضع الحروف لمعنی

قیل: إنّ الحروف لم توضع لمعنی، بل هی علامهٔ علی کیفیّهٔ إرادهٔ مدخولاتها، نظیر حرکات الإعراب التی لم توضع لمعنی، وإنّما تدلّ علی إرادهٔ خصوصیّهٔ من خصوصیّات مدخولها من الفاعلیّهٔ والمفعولیّهٔ ونحوهما، فکما أنّ کلّ واحد من حرکات الإعراب یفید خصوصیّهٔ متعلّقهٔ بمدخوله، فإنّ «الفتحهٔ» تفید خصوصیّهٔ فی مدخولها، و «الکسرهٔ» تفید خصوصیّهٔ اخری فیه، و «الضمّهٔ» تفید خصوصیّهٔ ثالثهٔ فیه، فکذلک کلّ واحد من الحروف، فإنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۷۵

کلمهٔ «فی» تفید خصوصیّهٔ فی مدخولها غیر ما تفیده کلمهٔ «علی» من الخصوصیّهٔ، وهکذا، من دون أن تکون لها معانٍ مخصوصهٔ قد وضعت بإزائها.

وفیه أوّلًا: أنّ قیاس الحروف بالحرکات الإعرابیّهٔ باطل، ضرورهٔ أنّ اللغویّین کما ذکروا معانی للأسماء کذلک ذکروا معانی للحروف أیضاً، وهذا یرشدنا إلی تساویهما فی تعلّق الوضع بهما.

ویؤیّده أنّ للحروف ما یحاذیها فی سائر اللغات، ألا تری أنّا نقول فی معنی «سرت من البصرهٔ» بالفارسیّهٔ: «سیر کردم از بصره» فکلمهٔ «از» قامت مقام کلمهٔ «من»، بخلاف الحرکات الإعرابیّهٔ، فإنّا نقول فی معنی «جاء زید»:

«زید آمد» فلم تقم کلمهٌ مقام الإعراب کما لا یخفی[۲۰۴].

وثانیاً: یمکن المناقشهٔ فی المقیس علیه أیضاً، فإنّ أماریّهٔ الحرکات الإعرابیّهٔ لخصوصیّات مدخولاتها لابدّ لها من منشأ، ضرورهٔ أنّها لیست أمراً ذاتیّاً، فالذی جعل الرفع علامهً للفاعلیّهٔ، والنصب أمارهً للمفعولیّهٔ وهکذا من هو؟

هل هو إلّاالواضع؟!

فالقول بأنّ الحرکات الإعرابیّهٔ لم توضع لمعنی فاسد أیضاً.

وثالثاً: أنّه لا ریب فی أنّ المتکلّم إذا قال: «سرت من البصرهٔ» أراد أن یبیّن ابتداء السیر بنفس هذه العبارهٔ، ولا شبههٔ فی عدم صلاحیّهٔ قوله: «سرت» لإفادهٔ هذا المعنی، لأنّه لا یدلّ إلّاعلی إضافهٔ السیر إلی المخبر.

وکذلک «البصرهٔ» فإنّا لو قلنا بدلالتها علی الابتداء بعد دخول کلمهٔ «من» علیها لاستلزم استعمالها فی غیر ما وضعت له.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۷۶

فلم یبق لفظ صالح لإفادهٔ «الابتداء» إلّاکلمهٔ «من».

والحاصل: أنّه لا یصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنی، بل لابدّ من القول بتحقّق الوضع فیها، والبحث عمّا وضعت له.

۴- رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی الحروف

اشارهٔ

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّ المعانی الحرفیّهٔ والاسمیّهٔ متباینتان بالذات والحقیقهٔ، فإنّ المفاهیم الاسمیّهٔ بأجمعها مفاهیم إخطاریّهٔ ومتقرّرهٔ فی عالم المفهومیّهٔ ومستقلّهٔ بحدّ ذاتها وهویّتها فی ذلک العالم، والمعانی الحرفیّهٔ بأجمعها معانٍ إیجادیّهٔ فی الکلام، ولا تقرّر لها فی عالم المفهومیّهٔ، ولا استقلال بذاتها وحقیقتها.

وبیان ذلک: أنّ الموجودات فی عالم الذهن، کالموجودات فی عالم العین، فکما أنّ الموجودات فی عالم العین علی نوعین:

أحدهما: ما یکون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته فی ذلک العالم، کالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورهٔ والمادّهٔ والجسم، ولذا

قالوا: إنّ وجود الجوهر فی نفسه لنفسه، یعنی لا یحتاج إلی موضوع محقّق فی الخارج.

وثانیهما: ما یکون له وجود غیر مستقلّ کذلک فی هذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، کالمقولات التسع العرضیّة، فإنّ وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها، فلا یعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع یتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض فی نفسه عین وجوده لموضوعه.

فکذلک الموجودات فی عالم الذهن علی نوعین:

أحدهما: ما یکون له استقلال بالوجود فی عالم المفهومیّة والذهن، کمفاهیم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباریّاتها وانتزاعیّاتها، فإنّ مثل مفهوم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۷۷

الإنسان والسواد والبیاض وغیرها من المفاهیم مستقلّة ذاتاً، فإنّها تحضر فی الذهن بلا حاجة إلی أیّة معونة خارجیّة، سواء کانت فی ضمن ترکیب کلامی أم لم تکن، فظهر أنّ حال المفاهیم الإسمیّة فی عالم المفهوم والذهن حال الجواهر فی عالم العین والخارج.

وثانیهما: ما لا استقلال له فی ذلک العالم، بل هو متقوّم بالغیر، کمعانی الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقوّمة بالغیر ومتدلّیة بها، بحیث لا استقلال لها فی أیّ وعاء من الأوعیة التی فرض وجودها فیه، لنقصان فی ذاتها، فعدم الاستقلالیّة من ناحیة ذلک النقصان لا من ناحیة اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر فی الذهن عند التکلّم بها وحدها، أی من دون التکلّم بمتعلّقاتها، فلو اطلق کلمة «فی» وحدها، أی من دون ذکرها فی ضمن ترکیب کلامی فلا یخطر منها شیء فی الذهن.

فتبیّن أنّ حال المعانی الحرفیّة فی عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضیّة فی عالم العین.

واتّضح من ضوء هذا البیان أنّ المفاهیم الاسمیّة لها نحو تقرّر وثبوت فی وعاء العقل الذی هو وعاء الإدراک، سواء کان هناک لافظ ومستعمل أو لم یکن، وسواء کان واضع أو لم یکن، فیکون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلک المعانی فی الذهن، سواء کانت مفردة أم فی ضمن ترکیب کلامی.

وهذا بخلاف معانی الحروف، فإنّها إیجادیّة، بمعنی أنّ استعمال ألفاظها موجب لإیجاد معانیها من دون أن یکون لمعانیها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فی موطن الاستعمال، وذلک ککاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلک، بداهة أنّه لو لا قولک «یا زید» و «إیّاک» لما کان هناک نداء ولا خطاب، ولا یکاد یوجد معنی یاء النداء وکاف الخطاب إلّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۷۸

بالاستعمال وقولک «یا زید» و «إیّاک»، فنداء زید وخطاب عمرو إنّما یوجد ویتحقّق بنفس القول، فتکون یاء النداء وکاف الخطاب موجدة لمعنی لم یکن له سبق تحقّق، بل یوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا یکاد توجد حقیقة المخاطبة والنداء بدون ذلک، فواقعیّة هذا المعنی وهویّته تتوقّف علی الاستعمال، وبه یکون قوامه.

وهذا بخلاف معنی «زید»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت فی وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنی یاء النداء وکاف الخطاب، فإنّه لیس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر فی وعاء العقل، إلّاأنّه لم توضع لفظة «یاء» وکاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلک المفهوم هو لفظة «النداء» ولفظة «الخطاب»، لا لفظة «یا» وکاف الخطاب، بل هما وضعتا لإیجاد النداء والخطاب، وهذا فی الجملة ممّا لا إشکال فیه.

إنّما الإشکال فی أنّ جمیع معانی الحروف تکون إیجادیّة أو لا؟

ظاهر کلام المحقّق صاحب الحاشیة[۲۰۵]: هو اختصاص ذلک ببعض الحروف، وکان منشأ توهّم الاختصاص، هو تخیّل أنّ مثل «من» و «إلی» و «علی» و «فی» وغیر ذلک من الحروف تکون معانیها إخطاریّة، حیث کان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع فی الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء والاستعلاء والظرفیّة، مثلًا فی قولک: «سرت من البصرة إلی الکوفة» تکون لفظة «من» و «إلی» حاکیة عمّا وقع فی

الخارج، كحكاية لفظ «زيد» عن معناه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٩

ولكنّ الذى يقتضيه التحقيق أنّ معانى الحروف كلّها إيجاديّة، حتّى ما أفاد منها النسبة.

وبيان ذلك: هو أنّ شأن أدوات النسبة ليس إلّاإيجاد الربط بين جزئى الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهويّة والذات، لوضوح مباينة لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفة» و «البصرة» بما لها من المعنى، وأداة النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من» و «إلى» إنّما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقة بين السير والبصرة والكوفة الواقعة فى الكلام، بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلًا.

والحاصل: أنّ معانى الحروف إيجاديّة، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فى موطن الاستعمال، نظير المعانى الإنشائيّة التى يكون وجودها بعين إنشائها، كإيجاد الملكيّة بقولنا: «بعت» حيث إنّه لم يكن للملكيّة سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعانى الحرفيّة أدون من المعانى الإنشائيّة، فإنّ صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف فى إيجادها المعنى، إلّاأنّها تفترق عنها أوّلًا: فى أنّ المعنى الحرفى يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائى يكون قائماً بنفسه، وثانياً: فى أنّ المعنى الحرفى لا حقيقة له إلّاالاستعمال، والمعنى الإنشائى له حقيقة اعتباريّة باقية بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقياً، بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفى قراره وقوامه يكون فى موطن الاستعمال، بحيث يدور مداره حدوثاً وبقاءً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٠

وإلى ما ذكرناه من أنّ المعنى الحرفى إيجادى، أشارت الرواية المنسوبة إلىأمير المؤمنين عليه السلام، وهى: أنّ «الحرف ما أوجد معنى فى غيره»[٢٠٦].

ومن هنا أجاد أهل العربيّة عندما عبّروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيّة بأنّ كلمة «فى» مثلًا للظرفيّة، ولم يقولوا بأنّ «فى» هى الظرفيّة، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّة.

فإنّه مشعر بأنّ الظرفيّة التى هى معنى «فى» ليست ظرفيّة مستقلّة، بل كلمة «فى» وضعت لإفادة الظرفيّة بين زيد والدار مثلًا، وأمّا إذا اطلقت كلمة «فى» وحدها فلا معنى لها كما تقدّم.

فوزان المعانى الحرفيّة بالنسبة إلى المعانى الاسميّة وزان الألفاظ بالنسبة إلى المعانى، إذ كما أنّ اللفظ يكون مغفولًا عنه وفانياً فى المعنى بحيث لم يلتفت المتكلّم والمستمع إليه، بل يتخيّل المتكلّم أنّه يلقى المعانى إلى المخاطب من دون وساطة الألفاظ، ويتخيّل المخاطب أيضاً أنّه يتلقّى المعانى بلا واسطة، كذلك المعنى الحرفى يكون مغفولًا عنه وفانياً فى المعنى الاسمى، فمعنى «من» و «إلى» مثلًا فى قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يكون فانياً فى معنى السير والبصرة والكوفة[٢٠٧].

هذا ملخّص كلامه الطويل رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لا ريب فى أنّ لنا عند دخول زيد فى المدرسة مثلًا ثلاث واقعيّات: أحدها: «زيد» والثانى: «المدرسة» والثالث: «كون زيد فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨١

المدرسـة»، ولا فرق فى ذلک بین ما إذا قیل: «زیـد فى المدرسـة» أو لم یقل، ویؤیّده أنّا نختبر صـدق قول القائل: «زیـد فى المدرسة» وکـذبه بمطابقته للخارج وعـدم مطابقته، ولو لم یکن للمعنى الحرفى، أعنى «کون زیـد فى المدرسة» واقعیّة سوى الاسـتعمال لم یکن لاحتمال صدق تلک القضیّة وکذبها معنى.

نعم، واقعیّة کلّ شـیء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود فى نفسه، وبعض الأعراض موجود فى موضوع کالبیاض، وبعضها یحتاج فى وجوده إلى طرفین، کالعلم والظرفیّة، ولکن لکلّ منها واقعیّة وحقیقة.

والشاهـد علیه أنّک لو قلت: «المدرسـة ظرف زیـد» لکان لنا مضافاً إلى حقیقة «زید» و «المدرسة» واقعیّة ثالثة یدلّ علیها کلمة «ظرف» بلا إشـکال، والمحقّق النائینى رحمه الله أیضاً یعترف به، لأنّ کلمـة «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بکون معانى الأسـماء إخطاریّة، فکذلک إذا قلنا: «زید فى المدرسة»، ضرورة أنّ التغییر فى التعبیر لا یعقل أن یوجب التغییر فى الحقائق الخارجیّة.

وأمّا تشبیهه الحروف بصـیغ العقود والإیقاعات فغایة ما یقتضـیه تقسـیم الحروف إلى قسـمین: إخطارى، کقولنا: «سرت من البصرة إلى الکوفة» وإیجادى، کقول المولى: «سـر من البصرة إلى الکوفة»، کما أنّ صیغ العقود والإیقاعات بلفظ واحد على قسمین: قسم فى مقام الإخبـار، کقولـک: «بعت دارى»، مخبـراً عن البیع الواقع أمسِ مثلًا، وقسم فى مقـام الإنشـاء، کقولـک عنـد إجراء صـیغة البیع: «بعتک دارى»، فإنّ الأوّل مبیّن للواقعیّة المتحقّقة قبلًا، والثانى موجد للتملیک الذى لم یکن له واقعیّة بعد.

فلو سلّمنا کون معانى الحروف إیجادیّة فلا مجال للقول به إلّافى بعضها.

وثانیاً: ما معنى إیجاد الربط بالحروف؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۸۲

هل المراد به الربط بین المعانى؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زیداً إذا دخل فى المدرسة، تحقّق الربط بینهما قطعاً، وإن لم یقل أحد: «زید فى المدرسـة»، وإن لم یـدخل فیها، لم یتحقّق الربط بینهما وإن قیل ذلک، ولا یعقل أن یکون هـذا الکلام، أعنى «زیـد فى المدرسـة» موجباً لوقوعه فیها وتحقّق الربط بینهما.

وإن ارید به إیجاد الربط بین الألفاظ، فهو یستلزم أن لا یکون للحروف معنى، لا أنّ معناها مباین لمعنى الأسماء.

۵- رأى المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

اشارة

ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفیّة عبارة عن النسب والروابط الخارجیّة التى لیس لها استقلال بالذات، بل هى عین الربط، لا ذات له الربط.

توضیح ذلک: أنّ الوجود- کما قال الفلاسفة- على أربعة أنحاء:

۱- وجود فى نفسه[۲۰۸] لنفسه[۲۰۹] بنفسه[۲۱۰]، وهو واجب الوجود، ۲- وجـود فى نفسه لنفسه بغیره، وهو الجوهر، ۳- وجود فى نفسه لغیره بغیره، وهو العرض، ۴- وجود فى غیره لغیره بغیره، وهو المعنى الحرفى المعبّر عنه بالرابط.

لا یقال: إنّا لا نجد للمعنى الحرفى سوى وجود الطرفین عیناً ولا أثراً، فإنّا إذا قلنا: «زید فى الدار» مثلًا لا نجد سوى «زید» و «الدار» شـیئاً آخر، فأین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۸۳

وجود المعنى الحرفى؟

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنّه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثمّ شككت في أنّ زيداً هل دلكه به أم لا، شككت لا محالة في أنّ الجدار صار أبيض أم لا، فهاهنا معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة اخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: الاولى: وجود الجدار، الثانية: وجود البياض، وهما متيقّنتان، الثالثة: صيرورة الجدار أبيض، وهي مشكوكة، وحيث إنّه لابدّ من تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ويستحيل اتّحادهما فالواقعيّة المحكيّة بالقضيّة الأخيرة غير الواقعيّة المحكيّة بالاولى أو الثانية.

وأمّا كون وجوده وجوداً لا في نفسه، فلأنّ النسبة والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسي لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحمليّة ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودةً في نفسها احتجنا إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترتّب على ذلك: أنّ الأسماء موضوعة للماهيّات القابلة للوجود في نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد في الذهن كذلك، وهي التي تقع في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعة للنسب والروابط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨۴

الموجودة لا في أنفسها المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط[٢١١]، ولا- تقع في جواب ما هو، فإنّ الواقع في جواب ما هو ما كان له ماهيّة تامّة، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له، ولذا لا يدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة في عالم مفهوميّتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبة والربط، أي ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، الذي نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعي وفرده، فإنّه متّحد معه ذهناً وخارجاً، دون العنوان، فإنّه لا يتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و «شريك الباري» و «اجتماع النقيضين» فإنّ نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعي وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا تتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعي، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأوّلي الذاتي، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعي، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبةً وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عناية زائدة، كما هو الحال في قولهم: «شريك الباري ممتنع» و «اجتماع النقيضين مستحيل» و «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكومة بها، كيف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨۵

وإنّها موجودة غير معدومة ولا ممتنعة.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شيء لشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات المركّبة الإيجابيّة، أو «ثبوت الشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات البسيطة، أو كانت من النسب الخاصّة المقوّمة للأعراض النسبيّة، ككون الشيء في الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأمّا الموضوع بإزاء مفاهيمها فهي ألفاظ «النسبة» و «الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيّة عنها بتلك الألفاظ، لا- بالحروف والأدوات[٢١٢].

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى قدس سره.

نقد نظريّة المحقّق الاصفهانى من قبل المحقّق الخوئى وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات بوجوه:

منهـا: أنّه لاـ وجود للنسـبة والربـط فى الخـارج فى مقابل وجود الجوهر والعرض، وأمّا البرهان الـذى ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صـفتى اليقين والشك وإن كانتا صـفتين متضادّتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشـىء فى آن واحـد من جهة واحدة، إلّاأنّ تحقّقهما فى الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقهما فى الخارج، فإنّ الطبيعى عين فرده ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصـفة اليقين والآخر متعلّقاً لصـفة الشكّ، كما إذا علم إجمالًا بوجود إنسان فى الدار ولكن شكّ فى أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقةً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٦

وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعى متعلّق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ.

والحاصـل: أنّ مـا أفاده المحقّق الاصـفهانى من لزوم تغاير القضـيّة المتيقّنـة مع المشـكوكة فهو وإن كان كـذلك، إلّاأنّه يكفى التغاير ذهناً، ولا يلزم التغاير خارجاً[٢١٣].

وفيه: أنّ تغـاير القضـيّة المتيقّنـة مع المشـكوكة الـذى ادّعاه المحقّق الاصـفهانى رحمه الله ليس بمعنى أنّ لهما وجودين مسـتقلّين، بل بمعنى أنّهما واقعيّتان متغايرتان، وإن كانت إحـداهما فانيـة فى الاخرى، وهـذا واضـح بملاحظـة المثال الذى ذكره، فإنّ وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقّنان، وكلّ منهما واقعيّـة مسـتقلّة، وصـيرورة الجـدار أبيض واقعيّـة ثالثـة مشـكوكة وفانيـة فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعيّات مستقلّة فى الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفاية التغاير الذهنى بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، فإنّ اليقين والشكّ إذا تعلّقا بالخارج كما فى المقام فلا معنى للقول بكفاية التغاير الذهنى بينهما.

نعم، لاـ يجب تغـاير المتيقّن والمشـكوك بحسب الوجود الخـارجى، والمحقّق الاصـفهانى رحمه الله أيضاً لا يـدّعى ذلك، بل يكفى تغايرهما بحسب الواقعيّة، وهذا النحو من المغايرة متحقّق فى المثال الذى ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإنّ واقعيّة وجود الإنسان فى الدار غير واقعيّـة وجود زيـد فيهـا، وإن كانا متّحـدين خارجاً، كما أنّا إذا تيقّنّا بوجود زيـد مثلًا فى الـدار تيقّنّا أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامى والجسم المطلق فيها، وكلّها متّحدة فى الوجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٧

الخارجى لكن واقعيّة كلّ منها غير الواقعيّات الاخر.

فعنـد دخول زيد فى الدار تحقّق حقائق خمسة فيها: ١- زيد، ٢- الإنسان، ٣- الحيوان، ۴- الجسم النامى، ۵- الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلّها متيقّنـة، كما إذا علمنا بـدخول زيـد فى الـدار، وكلّها مشـكوكة، كما إذا شـككنا فى وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقّنة وبعضـها مشـكوكة، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشـككنا فى أنّه أىّ نوع من أنواعه، فلنا حينئذٍ ثلاث واقعيّات متيقّنة وواقعيّتان مشكوكتان، كما هو واضح.

والحاصل: أنّ المحقّق الاصـفهانى رحمه الله لا يدّعى مغايرة القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة من حيث الوجود الخارجى، بل يقول بلزوم التغاير بينهما من حيث الواقعيّة، واتّحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتّحادهما بحسب الواقعيّة.

ومنها: أنّه على تقدير تسـليم أنّ للنسبة والربط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلّم أنّ الحروف موضوعة لها، إذ لا

یمکن الوضع لواقع النسبهٔ والربط، للزوم تصوّر المعنی وإحضاره فی الذهن عند الوضع، ولا یمکن إحضار واقع الربط فی الذهن، لأنّه موجود فی الخارج، والموجود فی الخارج بما هو کذلک لا یمکن أن یحضر فی الذهن[۲۱۴].

وفیه: أنّ هذا الإشکال لو تمّ لجری فی الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أیضاً، والحقّ أنّه ممکن، وهو «مدّ ظلّه» أیضاً قائل بإمکانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصیّهٔ.

ونحن وإن ناقشنا فی التمثیل له بالأعلام، إلّاأنّ مناقشتنا کانت لأجل انقلاب القضیّهٔ الممکنهٔ إلی الضروریّهٔ بشرط المحمول، لا لما ذکره بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۸۸

الأعلام «مدّ ظلّه».

علی أنّا منعنا کون الأعلام مثالًا للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمکانه، وما ذکره بعض الأعلام یقتضی استحالهٔ هذا القسم من الوضع.

وحلّه أنّ الموجودات الخارجیّهٔ بوصف کونها فی الخارج وإن لم تحضر فی الذهن، إلّاأنّ صورتها تحضر فیه، وهذه الصورهٔ تکون ملحوظهٔ بالذات وما فی الخارج یکون ملحوظاً بالعرض، ویکفی عند الوضع أن یکون المعنی ملحوظاً بالعرض.

فلا إشکال فی إمکان أن یتصوّر الواضع مفهوم النسبهٔ والربط ثمّ یضع الحروف لواقع النسبهٔ والربط الذی یکون بالحمل الشائع نسبهً وربطاً، کما فی الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۲۱۵]، وإن کان بینهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبهٔ وواقعها من قبیل العنوان والمعنون کما تقدّم[۲۱۶]، والعامّ والخاصّ فی الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبیل الطبیعی وأفراده.

ومنها: أنّا لو سلّمنا إمکان وضع اللفظ للموجود الخارجی، ولکنّا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأنّا نجد لها استعمالات متعدّدهٔ کلّها بنحو الحقیقهٔ، ومع ذلک یستحیل فی بعضها تحقّق النسبهٔ والربط، مثلًا لا فرق بین قولنا: «الوجود للإنسان ممکن» وبین قولنا: «الوجود للّه‌تعالی ضروری» و «الوجود لشریک الباری ممتنع» فإنّ کلمهٔ اللام فی جمیع ذلک تستعمل فی معنی واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصیّهٔ ما فی عالم المعنی علی نسق واحد بلا عنایهٔ تجوّز فی شیء منها، مع أنّ تحقّق الربط بین الوجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۸۹

والإنسان ممکن، حیث إنّ للإنسان ماهیّهٔ مغایرهٔ للوجود، بخلاف المثالین الأخیرین، حیث لا یمکن تحقّق الربط بین الوجود وبین اللّه تعالی، لأنّه عین الوجود لا مرتبط به، ولا بینه وبین شریک الباری، فإنّه لا یرتبط بالوجود، لأنّه یستحیل علیه[۲۱۷].

وفیه: أنّ هذه القضایا الحملیّهٔ بملاحظهٔ جمیع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تکون فی الواقع هکذا: «الوجود الإمکانی للإنسان» و «الوجود الضروری للّه‌تعالی» و «الوجود الممتنع لشریک الباری» وعلی هذا لا- إشکال فی تحقّق الربط فی جمیعها، فإنّ العینیّهٔ متحقّقهٔ بین اللّه تعالی وأصل الوجود، لا بینه وبین ضرورته، بل ضرورهٔ الوجود ترتبط به، والاستحالهٔ متحقّقهٔ بین شریک الباری وأصل الوجود لا بینه وبین امتناعه، بل امتناع الوجود یرتبط به.

وبالجملهٔ: لا یرد شیء من هذه الإشکالات علی المحقّق الاصفهانی رحمه الله، فما ذهب إلیه صحیح متین إلّافی بعض الحروف التی یکون معناها إیجادیّاً.

۶- نظریّهٔ المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی وضع الحروف

اشارهٔ

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه»- على ما فى كتاب المحاضرات وحاشية التقريرات-: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقةً، ولا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهة فيه. ونتكلّم فى أنّ المعانى الحرفيّة التى تباين الاسميّة بتمام الذات ما هى؟

فنقول: إنّ الحروف على قسمين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۰

أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعانى الإفراديّة، ك «من» و «إلى» و «على» ونحوها[۲۱۸].

والثانى: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنّى والترجّى وغير ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيّة، ولا إلى الأعراض النسبيّة الإضافيّة، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّة بكلّيّتها وجزئيّتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعة كإطلاق «الحيوان» مثلًا بالإضافة إلى أنواعه التى تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفة أو المشخّصة، كإطلاق «الإنسان» بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

ومن البديهى أنّ غرض المتكلّم فى مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهيم حصّة خاصّة منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها فى الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلًا عن المعانى الكثيرة، فلا محالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۱

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلّم تفهيمها، وليس ذلك إلّاالحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصة: كهيئات المشتقّات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلّم متعهّد فى نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضيّة الحقيقيّة» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص.

فكلمة «فى» فى جملة: «الصلاة فى المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفى مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، وأمّا كلمتا «الصلاة» و «المسجد» فهما مستعملتان فى معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلًا.

ومن هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز فى الأذهان من أنّ المعنى الحرفى خصوصيّة قائمة بالغير وحالة له.

وبكلمة واضحة: إنّ وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا فى مسألة الوضع، فإنّ القول بالتعهّد لا محالة يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلّق بتفهيم الطبيعى وقد يتعلّق بتفهيم الحصّة، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهّد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۲

حصّة من طبيعى «الماء» مثلًا كماء له مادّة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّة لا ينفعل بالملاقاة» أو «ماء البئر معتصم» فكلمة اللام فى الأوّل وهيئة الإضافة فى الثانى تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّة منه.

ولاـ فرق فى ذلك بين أن تكون الحصص موجودة فى الخارج أو معدومة، ممكنة كانت أو ممتنعة، ومن هنا يصحّ استعمالها فى صفات الواجب تعالى، والانتزاعيّات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريّات كالأحكام الشرعيّة والعرفيّة بلا لحاظ عناية فى البين، مع أنّ تحقّق النسبة فى تلك الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطة» مستحيل.

وجه الصحّة هو أنّ الحروف وضعت لإفادة تضييق المعنى فى عالم المفهوميّة، مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضييقه وتخصيصه بخصوصيّة ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدرة للّه‌تعالى ضرورى» و «ثبوت الوجود لشريك البارى ممتنع» فكلمة «اللام» فى جميع ذلك استعملت فى معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصيّة ما فى عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان فى الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع، فإنّ كلّ ذلك أجنبى عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها فى الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية فى شيء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق فى مقام الإثبات والدلالة، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسميّة على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهى تكشف عن تعلّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٣

قصد المتكلّم بإفادة ضيق المعنى الاسمى، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلّا الضيق فى عالم المفهوميّة من دون لحاظ نسبة خارجيّة حتّى فى الموارد الممكنة كما فى الجواهر والأعراض، فضلًا عمّا يستحيل فيه تحقّق نسبة ما كما فى صفات الواجب تعالى وما شاكلها.

وعلى الجملة: حيث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملين[٢١٩] بمقتضى تعهّداتهم النفسانيّة يتعهّدون أن يتكلّموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلّق أغراضهم بتفهيم حصص المعانى وتضييقاتها، فلو أنّ أحداً تعلّق غرضه بتفهيم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: «الصلاة بين الحدّين حكمها كذا» وهكذا.

والذى دعانى إلى اختيار هذا القول أسباب أربعة:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثانى: أنّ المعنى الذى ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس فى المعانى الاخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلكناه فى باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هى:

«التعهّد والتبانى» ينتج الالتزام بهذا القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلّم إذا قصد تفهيم حصّة خاصّة فبأىّ شىء يبرزه إذ ليس المبرز له إلّاالحرف أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز فى الأذهان، فإنّ الناس يستعملونها لإفادة حصص المعانى وتضيّقاتها فى عالم المعنى، غافلين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٤

عن وجود تلك المعانى فى الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العناية فى جميع ذلك يكذّبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعيّاً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره[٢٢٠].

إنتهى كلامه ملخّصاً[٢٢١].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى فى وضع الحروف

أقول: قد ظهر لك ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثة الاول، فإنّ قول المحقّق الاصفهاني رحمه الله لم يكن باطلًا، والمعنى الذي اختاره أيضاً كان مشتركاً فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع كما عرفت في جواب ما أورده عليه بعض الأعلام من الإشكال[۲۲۲].

وكون حقيقة الوضع «التعهّد والتباني» فقد عرفت فساده في ذلك البحث[۲۲۳].

بقي مسألة الوجدان، وهو يقضي بخلاف ما ذكره، فإنّ الجمل الخبريّة التي استعملت فيها الحروف كقولنا: «زيد في الدار» مبيّنة للمعنى المضيّق، فالمعنى يكون في الواقع مضيّقاً والحرف مبيّن له، لا أنّه يضيّقه ويقيّده، وأمّا الجمل الإنشائيّة كقولنا: «صلّ في المسجد» فالحروف المستعملة فيها وإن كانت للتضييق، إلّاأنّ المراد به تضييق واقعي خارجي، لا بحسب الاستعمال ومقام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۵

الدلالة فقط، سيما على القول بكون الأحكام تابعة للمصالح الواقعيّة، كما ذهب إليه بعض الأعلام أيضاً.

على أنّ الحروف متعدّدة ومختلفة، ولا يمكن أن يكون كلّها بمعنى «التضييق» وإلّا لصحّ استعمال بعضها مكان بعض مع وضوح عدم صحّة استعمال كلمة «في» مكان «على» مثلًا وبالعكس، فلا يكون جميع الحروف بمعنى التضييق المطلق، بل كلّ واحد منها دالّ على تضييق خاصّ مغاير لما دلّ عليه سائر الحروف، فإنّ التضييق الابتدائي الذي يستفاد من كلمة «من» غير التضييق الانتهائي الذي يستفاد من كلمة «إلى»، والتضييق الاستعلائي المدلول بكلمة «على» مغاير للتضييق الظرفي المدلول بكلمة «في» فلا يصحّ القول بكون الحروف موضوعة لتضييق المفاهيم الاسميّة، من دون تبيين أنواعه الخاصّة.

أضف إلى هذا أنّ التضييق عمل المتكلّم، فهو عبارة اخرى عن الإيجاد، فالمعنى الذي اختاره بعض الأعلام يرجع إلى ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله.

۷- القول المختار

اشارة

لا ريب في أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهي أكثر الحروف، مثل «من» و «إلى» في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وإيجاديّة، نحو حروف النداء والتأكيد.

ولا ريب أيضاً في أنّ الحروف تارةً تستعمل في الجمل الخبريّة، كالمثال المتقدّم، واخرى في الجمل الإنشائيّة، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلى الكوفة».

وعلينا أن نكون ملتفتين إلى هذه الأنواع لكي ندخل في بحث المعنى الحرفي

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۶

على بصيرة كاملة، فنقول:

التحقيق يقتضي النظر إلى ثلاث مراحل حتّى يتّضح لنا معنى الحروف الحاكية المستعملة في الجمل الخبريّة مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة» ونحن نتمسّك هنا بقضاوة الوجدان، وإن أقام عليه المحقّق الاصفهاني رحمه الله البرهان.

الاولى: مرحلة الواقعيّة المتحقّقة في الخارج:

إنّ الوجدان حاكم بأنّ زيداً إذا سار من البصرة إلى الكوفة يكون لنا سوى الواقعيّات الأربعة، وهي «السير، زيد، البصرة والكوفة» واقعيّتان اخريان، وهما «كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه» وإلّا لم يكن فرق بين واقعيّة سيره من البصرة إلى الكوفة وبين

عكسها، مع أنّ الفرق بينهما فى الخارج بديهى.

نعم، كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه وجودان متعلّقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألّهين فى الممكنات من أنّ وجودها عين الربط بالواجب تعالى، لا أنّها أشياء لها الربط، فواقعيّة كون البصرة ابتداء السير أيضاً هى الربط بين البصرة والسير، وواقعيّة كون الكوفة انتهائه أيضاً هى الربط بين الكوفة والسير.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أنّ الحكماء قالوا بانحصارها فى الجوهر والعرض.

قلت: لا ـ ضير فى ذلك، فإنّه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذى ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٧

الثانية: مرحلة تصوّر المخاطب وحصول صورة الواقعيّة الخارجيّة فى ذهنه بتوسّط الكلام:

إذا قلت: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يتصوّر المخاطب لا محالة عند استماعه هذه الجملة الواقعيّات الستّة التى كانت أربعة منها واقعيّات مستقلّة، واثنتان منها غير مستقلّة، ولم يحصل الواقعيّتان الأخيرتان فى ذهنه إلّاكما هما فى الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحيث يحصل فى ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورة الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معك عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام صادقاً.

الثالثة: مرحلة الألفاظ:

كما أنّ المعانى الحرفيّة كانت غير مستقلّة بالنظر إلى واقعيّتها، وبالنظر إلى حصولها فى ذهن المخاطب، كذلك يعامل النحويّون مع الحروف- أعنى الألفاظ الدالّة عليها- معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا فى المثال: «من البصرة، وإلى الكوفة يتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم يقولوا فى مثل «ضرب زيدٌ عمراً»: زيد وعمرو يتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.

فلم يكن ذلك إلّالأجل تطابق اللفظ والمعنى، فحيث إنّ معانى حروف الجرّ غير مستقلّة جعلوا ألفاظها أيضاً كذلك، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظين الدالّين عليهما أيضاً مستقلّين.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكية عن معنى غير مستقلّ بالنظر إلى المراحل الثلاث: مرحلة الواقعيّة، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمة «فى» مثلًا وحدها لم يكن لها معنى أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٨

ولنا قسم آخر من الحروف إيجادى، كحروف التأكيد والقسم والنداء، فإنّ التأكيد مثلًا ليس له واقعيّة خارجيّة حتّى تكون حروفه حاكية عنها، فإنّا قد نعبّر عن قيام زيد ب «زيد قائم» وقد يقتضى الدواعى أنّ نعبّر عنه ب «إنّ زيداً لقائم» مع أنّ الواقع فى كليهما واحد، فحروف التأكيد لإيجاد التأكيد لا لحكايته، وهكذا الحال فى حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإيجاديّة.

كيفيّة وضع الحروف

الحقّ عندنا أنّ وضعها- سواء كانت حاكية أو إيجاديّة- نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالمعنى المشهور، فإنّ الواضع عند وضع كلمة «من» مثلًا تصوّر مفهوم «النسبة الابتدائيّة» ثمّ وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائيّة الواقعيّة، لا للمفهوم المتصوّر.

إن قلت: هذا من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد قلت باستحالته[٢٢۴].

قلت: لا ـ فإنّ مراد المشهور من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أن يكون النسبة بين المعنى المتصوّر والموضوع له نسبة الكلّى

ومصاديقه والطبيعى وأفراده، ونحن لا نقول به فى وضع الحروف، فإنّ النسب الواقعيّة ليست مصاديق لمفهوم النسبة، إذ المفهوم ليس بنسبة أصلًا، فإنّ حقيقة النسبة هى الوجود الرابط المتعلّق بالطرفين المندكّ فيهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فكيف يمكن أن تكون النسبة بينهما نسبة الطبيعى والأفراد؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۹

نعم، تكون النسبة بينهما نسبة العنوان والمعنون كما قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله، ويكفى تصوّر العنوان فى مقام الوضع للمعنونات.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أورد إشكالًا على كون الموضوع له فى الحروف خاصّاً، وهو أنّ الحرف وإن كان حاكياً عن الجزئى الخارجى فى الجمل الخبريّة، إلّاأنّه ليس كذلك إذا استعمل فى تلو الأوامر والنواهى، ضرورة أنّا إذا قلنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون المعنى كلّيّاً لا جزئيّاً، فأين خصوصيّة الموضوع له[۲۲۵]؟!

ويمكن بناءً على ما ذهبنا إليه من كون الحروف إمّا حاكية وإمّا إيجاديّة تصوير إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الحروف المستعملة فى تلو الأوامر والنواهى لا يتصوّر أن تكون حاكية ولا إيجاديّة، فأين انحصارها فيهما؟!

واجيب عمّا أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ المعانى الحرفيّة حيث تكون ربطاً بين الطرفين ومندكّةً فيهما تكون تابعة لهما، فإن كانا جزئيين، كقولنا:

«زيد فى الدار» كان المعنى الحرفى أيضاً جزئيّاً، وإن كان أحدهما أو كلاهما كلّيّاً كان هو أيضاً كلّيّاً، فإذا قلنا: «كلّ علماء الحوزة العلميّة فى المدرسة الفيضيّة» مثلًا، يكون معنى «فى» كلّيّاً، لأجل كلّيّة أحد طرفيها، والمثال من هذا القبيل، لأنّ كلّاً من البصرة والكوفة وإن كانت جزئيّة خارجيّة، إلّاأنّ السير يكون كلّيّاً، لامتناع تعلّق الأمر بالجزئى الخارجى، لأنّ الشىء ما لم يوجد لا يكون جزئيّاً، وبعد وجوده لا يمكن تعلّق الأمر به، لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فالسير المأمور به يكون كلّيّاً لا محالة، فيكون معنى «من» و «إلى» كلّيّاً بتبع كلّيّته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۰۰

أقول: هذا وإن أمكن أن يكون جواباً عن الإشكال الأوّل، إلّاأنّه لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الثانى، وهو كيفيّة انحصار الحروف فى القسمين.

وأجاب عمّا أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله سيّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حيث تكون موضوعة لأنحاء النسب والروابط تكون من قبيل المشترك اللفظى، إلّاأنّ الوضع هنا واحد، والمعانى غير متناهية، بخلاف المشترك اللفظى المصطلح، فإنّ الوضع هناك متعدّد بتعدّد المعانى، والمعانى أيضاً متناهية، فإذا قلنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون من قبيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

ودعوى عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعة، ولو سلّمنا عدم الجواز لاختصّ بالمشترك اللفظى المصطلح، أعنى الأسماء التى لا تبعيّة لها فى دلالتها، بخلاف الحروف التى استعمالها ودلالتها وتحقّقها تبعيّة غير مستقلّة، فيكون هذا النحو من الاستعمال فى الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكى غير متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التكثّر فى الدلالة والاستعمال تبعى لا استقلالى[۲۲۶].

أقول: والحقّ فى الجواب أنّ الكلّيّة فى قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» لا تتصوّر إلّابحسب الزمان والطريق والمركب ونحوها، وهذه الامور وإن كانت عند الأخبار مشخّصةً، إلّاأنّ الجملة الخبريّة أيضاً لا تكون حاكيةً عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يدلّ على أزيد من صدور السير من المتكلّم مع كون ابتدائه البصرة وانتهائه الكوفة، وأمّا زمان السير وطريقه ومركوبه فهى وإن كانت متعيّنة فى الواقع، إلّاأنّ الجملة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠١

لا تحكى عنها.

ولا ريب فى أنّ المحكيّ بهذه الجملة الخبريّة تمام معناها، والقول بأنّ المحكيّ بها بعض المعنى خلاف الوجدان.

فمن هنا يعلم أنّ ما وضع له كلمة «من» مثلًا هو أنحاء النسب الابتدائيّة المتعلّقة بالطرفين المندكّة فيهما من دون أن يكون سائر الخصوصيّات كالزمان ونحوه دخيلةً فيه، ولا فرق فيه بين الحروف المستعملة فى الجملة الخبريّة والإنشائيّة.

وهذا الجواب أجود من الجوابين الأوّلين، لأنّهما مبتيّان على تسلّم كلّيّة معانى الحروف المستعملة تلو الأوامر والنواهى وما فى معناهما، إلّاأنّ الإشكال ينحلّ بناءً على الجواب الأوّل بتبعيّة معانى الحروف فى الكلّيّة والجزئيّة لطرفيها، وبناءً على ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استعمال هذه الحروف تكون من قبيل استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد.

بخلاف ما ذكرناه، إذ لا مجال عليه للقول بكلّيّة المعنى الحرفى أصلًا، فإنّ الحروف الحاكية وضعت للإضافات الخاصّة وتستعمل فيها، ولا فرق فى ذلك بين كونها فى الجمل الخبريّة والإنشائيّة كما مرّ توضيحه.

والحاصل: أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهى أكثرها، ك «من» و «إلى» و «فى» ونحوها، سواء استعملت فى الجمل الخبريّة أو الإنشائيّة[٢٢٧]، وإيجاديّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٢

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى فى كلا القسمين غير مستقلّ، بل مندكّ فى الطرفين.

والوضع فى الكلّ بطريق واحد، فإنّ الواضع فى مقام وضع كلمة «من» مثلًا لأنحاء النسب الابتدائيّة حيث لم يتمكّن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلى تصوّر عنوان النسبة الابتدائيّة وأشار بها إلى المعنونات، ثمّ وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلًا لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثمّ وضع اللفظ لتلك المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإنّا قلنا باستحالته فيما سبق.

هذا تمام الكلام فى وضع الحروف.[٢٢٨]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ١ ؛ ص ٢٠٣

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٣

القول فى القضايا

القول فى القضايا

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلك، فإنّ لها فوائد وثمرات كثيرة فى بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضيّة الحمليّة إلى أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلى ذاتى، أو شائع صناعى.

والحمل الأوّلى ما كان الموضوع فيه متّحداً مع المحمول بحسب الماهيّة، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً على اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم

إجمالى للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلى للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» فى الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلك العكس، فالحمل الأوّلى انقسم إلى قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهيّة ومتّحدين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقيّاً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و «البياض أبيض» فإنّ إنسانيّة زيد ذاتى له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضيّة البياض، أو مصداقاً عرضيّاً له، كقولنا: «الجسم

أبيض» فإنّ أبيضيّة الجسم خارج عنه عارض له، ويسمّى الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثانى بالحمل الشائع بالعرض.

فأقسام القضايا الحمليّة بهذا التقسيم أربعة.

البحث حول أجزاء القضايا

ذهب المشهور إلى أنّ القضايا الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق فى ذلك بين الواقع والملفوظ والمعقول.

توضيح ذلك: أنّ زيداً إذا قام فى الخارج، وحكيت ذلك لصديقك بقولك:

«زيد قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضايا:

أ- الواقعيّة الخارجيّة التى نعبّر عنها بالقضيّة المحكيّة.

ب- القضيّة الملفوظة أو اللفظيّة، وهى قولك: «زيد قائم».

ج- القضيّة المعقولة، وهى ما تعقّله وتصوّره صديقك عند سماع القضيّة اللفظيّة.

والمشهور قالوا بتركّبها من ثلاثة أجزاء فى جميع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعيّة الخارجيّة مركّبة من ثلاثة امور: زيد والقيام والربط بينهما، أى كون زيد قائماً، والقضيّة اللفظيّة أيضاً مركّبة من الموضوع والمحمول والهيئة التركيبيّة، ولذا تحكى عن الواقع كما هو، وهكذا القضيّة المعقولة، فإنّ السامع لقولنا: «زيد قائم» يتصوّر تلك الامور الثلاثة الواقعيّة.

هذا هو المشهور بينهم.

والتحقيق فى ذلك يستدعى رسم مقدّمتين:

الاولى: أنّ النسبة- كما قلنا عند تحقيق المعانى الحرفيّة- ليست أمراً وهميّاً تخيّليّاً، بل لها واقعيّة خارجيّة متعلّقة بالطرفين، ولابدّ من كون الطرفين

متغايرين، إذ لا معنى لتحقّق النسبة فى شىء واحد.

الثانية: أنّا وإن تصوّرنا للقضيّة ثلاث مراحل، إلّاأنّ الأصالة للواقع، وأمّا اللفظ والتعقّل فهما تابعان له، حيث إنّ اللفظ حاكٍ عن الواقع والسامع ينتقل من طريق سماع اللفظ إليه، فالقضيّة الأصليّة هى القضيّة الواقعيّة.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا يعقل تحقّق النسبة فى القضايا الحمليّة أصلًا.

أمّا فى الحمل الأوّلى الذاتى فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» يتّحد الموضوع والمحمول ماهيّة ومفهوماً ووجوداً، فلا مغايرة بينهما بوجه[۲۲۹] حتّى يتحقّق النسبة والربط بينهما.

ودعوى أنّ المثال المذكور ونحوه لا يكون قضيّة إلّابحسب الظاهر، باطلة، لأنّه قضيّة واقعاً، بل من أصدق القضايا، وعلى تقدير تسليم هذه الدعوى فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع فى القضايا الواقعيّة لا الصوريّة.

فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيّةً في الواقع، يتوجّه على المشهور إشكال عدم تحقّق النسبة فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق»[۲۳۰] فإنّ الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغايرين مفهوماً، إلّاأنّهما متّحدان ماهيّةً ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبة بينهما، لعدم التغاير بينهما في الواقعيّة المحكيّة التي هي المرحلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰۶

الأصيلة للقضيّة.

وأمّا في الحمل الشايع بالذات، فلأنّ قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيئان في الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتّى يتصوّر تحقّق النسبة والربط بينهما.

وأمّا الحمل الشايع بالعرض فتحقيقه أنّ زيداً إذا اتّصف بالقيام، فلا ريب في أنّ لنا ثلاث واقعيّات متغايرة في الخارج: زيد والقيام واتّصاف زيد بالقيام.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إلّاأنّا تارةً نحكي عن هذه الواقعيّات ب «زيد قائم» واخرى ب «زيد له القيام».

ولا يصحّ القول بتحقّق النسبة في القضيّة الاولى، لأنّ القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلّاأنّ المحمول في هذه القضيّة لفظ «القائم» الذي هو عبارة عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب في أنّه متّحد في الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذي يحتاج إلى النسبة والربط، هو «القيام» الذي لم يحمل على زيد، والذي حمل عليه، هو «القائم» الذي لا يعقل فيه تحقّق النسبة.

وأمّا القضيّة الثانية أعني «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد في الدار» و «زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبة بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.

لأنّا إن قلنا بمقالة النحويّين من كونها مأوّلة، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و «زيد كائن في الدار» و «زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» في اتّحاد الموضوع والمحمول واقعاً.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و «في الدار» و «على السطح» من غير تقدير، فالنسبة مربوطة بالحرف المستعمل في القضيّة، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰۷

«الجسم له البياض» و «زيد في الدار»: «الجسم الذي له البياض» و «زيد الذي في الدار» كانت النسبة باقية مع عدم بقاء القضيّة، الثاني: أنّ النسبة في مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإنّ الارتباط واقع بين زيد والدار مثلًا مع أنّ المحمول مجموع «في الدار» من الجارّ والمجرور، ولا نسبة بين هذا المجموع وبين زيد. فالذي بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذي هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبة وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبة لأجل القضيّة.

فتبيّن أنّه ليس لنا في القضايا الموجبة قضيّة مركّبة من ثلاثة أجزاء؛ لعدم تعقّل النسبة فيها.

وأمّا السوالب فظاهر كلام المشهور يعمّها، فهي أيضاً عندهم مركّبة من الموضوع والمحمول ونسبة السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأنّ السلب ليس بشيء حتّى تتحقّق النسبة بينه وبين شيء آخر وجودي، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً في الخارج، كما في مثل «زيد ليس في الدار» وأمّا إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ زيداً إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شيء آخر لكي يتحقّق النسبة السلبيّة بينه وبين زيد.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «زيد ليس في الدار» فكلّ من «زيد» و «الدار» وإن كانا موجودين في الخارج، إلّاأنّ السلب أمر عدمي لا تتحقّق النسبة بينه وبين شيء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدميّاً أنّه ليس في الخارج قيام كي تتحقّق نسبة سلبه إلى زيد.

نعم، لو قلنا بأنّ مرادهم من «نسبة السلب» سلب النسبة- وإن كان خلاف ظاهره- فهو صحيح في مثل «زيد في الدار» فقط، فإنّ كلّاً من «زيد»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۰۸

و «الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أنّ القول بتركّب القضايا الحمليّة من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقّق النسبة لا في الموجبات ولا في السوالب أصلًا.

وبهذا ظهر فساد قول المنطقيّين: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغة في تعريف الصدق: «الصدق في القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا يقال: كلامكم يقتضي خلوّ القضيّة المحكيّة عن النسبة، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيّة اللفظيّة والمعقولة مركّبة من ثلاثة أجزاء.

فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيّة الواقعيّة المحكيّة، وأمّا اللفظيّة الحاكية وكذا المعقولة فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبة كانت القضيّة اللفظيّة أيضاً خالية عنها، وإلّا فلم تكن مطابقة للواقع ومرآةً له، فلم تكن صادقة، والقضيّة المعقولة أيضاً لابدّ من أن تكون مطابقة للواقع، لأنّها صورته المرتسمة في ذهن المخاطب عند سماع القضيّة اللفظيّة.

ملاک الحمل في القضايا

إن قلت: لو كانت القضايا الحمليّة خالية عن النسبة، فما ملاك الحمل فيها؟

قلت: ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله في مبحث المشتقّ[۲۳۱].

وأكمل مراتب الهوهويّة هو الاتّحاد في المراحل الثلاث، أعني في المفهوم والماهيّة والوجود الخارجي، كما في قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۰۹

الاتّحاد في الماهيّة والوجود، كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد في الوجود فقط، كما في الحمل الشائع الصناعي بقسميه، مثل «البياض أبيض» و «الجسم أبيض».

نعم، يمكن الإشكال في تحقّق الاتّحاد في مثل «الجسم له البياض» و «زيد في الدار» من الحمليّات بالحمل الشايع بالعرض، لكنّ الحقّ كما قال النحويّون أنّها مأوّلة بتقدير «كائن» و «ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بين الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم يتحقّق الاتّحاد بينه وبين ما هو المحمول بحسب الظاهر.

هذا في القضايا الموجبة.

وأمّا في السوالب- وهي التي يكون الملاك فيها نفي الهوهويّة والاتّحاد- فلابدّ من ملاحظة نفي الاتّحاد الذي لوحظ ثبوته في موجباتها.

ففي الحمليّات بالحمل الشايع مثل «زيد ليس بقائم» لابدّ من لحاظ نفي الهوهويّة بحسب الوجود[۲۳۲] لأنّ الهوهويّة في موجباتها كانت بملاكه[۲۳۳].

وفي مثل «الإنسان ليس بحيوان ناهق» لابدّ من لحاظ نفي الاتّحاد بحسب الماهيّة[۲۳۴]، لأنّ الاتّحاد في ما يسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حيوان ناطق» يكون بحسبها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۰

وأمّا مثل قضيّة «الإنسان ليس بحيوان ناطق» فإن اطلقت بملاك سلب الاتّحاد في المفهوم، كانت قضيّة صادقة، لعدم اتّحاد الموضوع والمحمول فيها مفهوماً وإن اتّحدا ماهيّةً ووجوداً، وإن اطلقت بملاك سلب الاتّحاد في الماهيّة، كانت قضيّة كاذبة، عكس قولنا:

«الإنسان حيوان ناطق» فإنّه قضيّة كاذبة إن لوحظ الاتّحاد بحسب المفهوم، وصادقة إن لوحظ بملاك الماهيّة كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۱

فى الخبر والإنشاء

فى الخبر والإنشاء

مسلك صاحب الكفاية رحمه الله فى الفرق بينهما

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال باتّحاد المعنى الحرفى والاسمى فى المراحل الثلاثة، أعنى الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وفرّق بينهما بحسب مقام الاستعمال[۲۳۵].

ثمّ قال بعد ذلك:

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه، والإنشاء ليستعمل فى قصد تحقّقه وثبوته[۲۳۶]، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه[۲۳۷].

توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى ذكر مقدّمة: وهى أنّ الجمل على ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض فى الخبريّة، نحو «زيد قائم» وبعضها فى الإنشائيّة نحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۲

صيغة «افعل»[۲۳۸] فلا يستعمل الأوّل فى الإنشاء، ولا الثانى فى الإخبار، وبعضها لا يتمحّض فى أحدهما، بل يستعمل تارةً فى الأوّل، واخرى فى الثانى، كصيغ العقود، نحو «بعت» فإنّه بهذا اللفظ الواحد قد يستعمل فى الخبر وقد يستعمل فى الإنشاء، وهكذا الجمل الخبريّة التى تستعمل أحياناً فى الإنشاء، نحو «يعيد» و «يغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الكفاية بيان الفرق فى هذا القسم الأخير الذى لا يتمحّض فى الإخبار ولا فى الإنشاء، لا فى القسمين الأوّلين، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلًا لأجل الإخبار غير ما وضع له لأجل الإنشاء، فيكون له معنى إخبارى ومعنى إنشائى، أو له معنى واحد ويختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الكفاية: لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى مقام الاستعمال مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه، فالداعى إلى الاستعمال فى الإنشاء قصد إيجاد المعنى وفى الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

أقول: هذا التعبير لا يلائم ما تقدّم منه رحمه الله فى مبحث الحروف، فإنّه اعتقد هناك جزماً بكون الفرق بين معنى الاسم والحرف فى مقام الاستعمال، وقال بعدم إمكان كونه فى الموضوع له أو المستعمل فيه، وعبّر هاهنا بقوله: «لا يبعد ...» الدالّ على عدم الاعتقاد الجزمى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۳

المختار فى الفرق بين الخبر والإنشاء

وعلى كلّ حال فمقتضى التحقيق فى المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه فى الدورة السابقة.

توضيح ذلك: أنّا قلنا سابقاً: يمكن- على ما اخترناه فى مبحث المعانى الحرفيّة من كون الحروف موضوعة لأنحاء النسب الخاصّة الخارجيّة، والأسماء للمفاهيم الكلّيّة- القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين فى الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبرى، وضع للحكاية

عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائى لإنشاء البيع وإيجاده.

لكن يرد عليه إشكال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّة، ووضعاً آخر بحسب الهيئة، فإنّ مادّة «ضربتُ» وهى «ض- ر- ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبّر عنه بالفارسيّة ب «كتك» وهيئته للدلالة على صدور هذا المعنى من المتكلِّم فى زمن الماضى، ولا وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة، فمن أين يستفاد الإنشاء فى مثل «بعت»؟

لو كانت الهيئة دالّة عليه لكان سائر الأفعال التى تكون بهذه الهيئة مثل «ضربت» أيضاً مفيدةً للإنشاء، ولو كانت المادّة دالّة عليه لكان سائر المشتقّات من هذه المادّة مثل «باع» أيضاً مفيدة له.

وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلابدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه فى الدورة الماضية.

توضيحه: أنّ الأفعال الدالّة على الإنشاء تارةً وعلى الإخبار اخرى مثل «بعت» و «أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادّتها متضمّنة للإنشاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۴

حتّى فيما إذا استعملت للإخبار، فيكون جملة «بعت دارى» فى مقام الإخبار، أو «باع زيد داره» بمعنى «صار إنشاء البيع متحقّقاً منّى أو من زيد فى السابق» ويكون جملة «بعتك دارى بكذا» مخاطباً للمشترى فى مقام الإنشاء بمعنى «صار إنشاء البيع متحقّقاً منّى الآن».

فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إلّامن حيث الزمان، وهو لا يوجب الاختلاف فى حقيقتهما، كما أنّ الفعل المضارع قد يكون للحال وقد يكون للاستقبال من غير أن يكون معناه متعدّداً.

ويؤيّده قول اللغويّين: «البيع مبادلة مال بمال» فإنّ المبادلة عبارة عن إنشاء التمليك وهو[۲۳۹] فى الإنشاءات اللفظيّة[۲۴۰] يتحقّق باللفظ، فهذا المعنى اللغوى للبيع هو الأصل فى معناه الاصطلاحى حيث عرّفه الشيخ رحمه الله فى المكاسب بأنّه «إنشاء تمليك عين بمال»[۲۴۱].

ومراد الفقهاء أيضاً عن النكاح حيث قالوا فى عنوان مباحثه: «كتاب النكاح» هو إنشاء النكاح، لا الوطى كما لا يخفى.

إن قلت: فما تقول فى مثل «يعيد» و «يغتسل» ونظائرهما من الجمل الخبريّة التى تستعمل فى الإخبار والإنشاء من دون أن تكون مادّتهما إنشائيّة؟

قلت: استعمال هذه الجمل فى الإنشاء ليس استعمالًا حقيقيّاً، بل كنائيّاً مجازيّاً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملة فى الإخبار والإنشاء بنحو الحقيقة، مثل «بعت» و «أنكحت» وسائر صيغ العقود، فإنّا نبحث عن معناها الحقيقى الشامل للإخبار والإنشاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۵

البحث فى ماهيّة الإنشاء

لا خفاء فى معنى الإخبار، فإنّه عبارة عن حكاية امور واقعيّة متحقّقة فى الماضى أو الحال أوالاستقبال، وهذا واضح لا غبار عليه.

إنّما النزاع فى معنى الإنشاء، ويقع البحث عنه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى دخل اللفظ فى الإنشاء

اشارة

وبعبارة اخرى: إنّ الجمل الإنشائيّة كلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هى مؤثّرة فى تحقّق المعنى فى الخارج أم هى موضوعة لإبرازه فقط؟

نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فيه

قال بعض الأعلام فى كتاب المحاضـرات: إنّ الجملة الإنشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية، ولم توضع لإيجاد المعنى فى الخارج.

واسـتدلّ عليه بـأنّ القـائلين بالإيجـاد لو أرادوا الإيجاد التكوينى، كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضـروريّات التى لا تقبل النزاع، بداهـة أنّ الموجودات الخارجيّـة بشتّى أشـكالها وأنواعهـا، ليست ممّـا توجـد بالإنشـاء، كيف والألفـاظ ليست واقعـة فى سلسـلة عللها وأسبابها كى توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجـاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب والحرمـة أو الملكيّـة والزوجيّـة وغير ذلك، فيردّه أنّه يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجة إلى التلفّظ والتكلّم به.

فالإنشـاء يتحقّق بالاعتبـار النفسانى من المولى، أو من البائع والمشترى، أو من الزوج والزوجـة، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصـلاة» و «بعت واشتريت»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۱۶

و «أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزة له، لا أنّها موجدة له.

لا يقال: لو كان اعتبار الملكيّة مثلًا أمراً نفسانيّاً لكان بيع الغاصب العين المغصوبة مع علمه وعلم المشترى أيضاً بغصبيّته صـحيحاً شـرعاً وعرفاً، لوجود الاعتبار النفسانى، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكيّة المشترى فيما إذا كان المبيع مغصوباً.

فـإنّه يقـال: لاـ ملازمـة بينهما، إذ المتبايعان قـد يعتبران الملكيّـة ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن فى مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارده المعتبرة عند الشرع أوالعقلاء[۲۴۲].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام فى المحاضرات.

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى معنى الإنشاء

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف الوجـدان، فإنّ الوجـدان حاكم بأنّ الزوجين أو وكيلهما يوجـدان الزوجيّـة بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيّة المتحقّقة فى أنفسهما، وكذلك البيع إذا كان إنشائه بالصيغة لا بالمعاطاة.

وثانيـاً: لو كـان الإنشـاء هو الاعتبـار النفسـانى واللفـظ مبرز له، لرجع الإنشـاء إلى الإخبـار، فإنّ قول البائع: «بعتك دارى بكـذا» قاصـداً للإنشـاء يكون على هـذا حاكيـاً عن الاعتبـار النفسـانى الـذى تحقّق قبله ولو آناً واحـداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت دارى أمس» فى كون كلّ منهما خبراً وحكايةً عن الأمر الذى وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنّه فى الجملة الخبريّة شىء وفى الجملة الإنشائيّة شىء آخر كما قال به فى المحاضرات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۱۷

وأمّا البرهان الذى أقامه على مدّعاه، ففيه: أنّا نريد الإيجاد الاعتبارى.

وقوله: يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجـة إلى اللفظ والتكلّم به، لا يـدلّ على أزيد من إمكان تحقّق الإنشاء بدون اللفـظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشـىء لا يسـتلزم وقوعه، ففى المقام[۲۴۳] وإن أمكن تحقّق الإنشـاء بالاعتبار النفسانى من دون وساطة لفظ أصلًا، إلّاأنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثانی: فی حقیقة الإنشاءمسلک المشهور فی المقام

اشارة

ذهب المشهور إلی أنّ الامور الاعتباریّة کالملکیّة کما تتحقّق بسبب أمر اختیاری، کالحیازة المؤثّرة فی ملکیّة الحائز للمحوز، أو قهری، کالموت المؤثّر فی ملکیّة الورثة للترکة، کذلک قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبایعین: «بعت وقبلت» فإنّ الشارع والعقلاء کما یعتبران الملکیّة للحائز والوارث عقیب الحیازة وموت المورّث، کذلک یعتبرانها عقب صیغة البیع أیضاً، فتتحقّق الملکیّة فی وعائها الذی هو عالم الاعتبار، فحقیقة الإنشاء اللفظی «استعمال اللفظ فی‌المعنی لیعتبره الشارع والعقلاء» فیتحقّق فی‌عالم‌الاعتبار الذی‌هو وعائه.

نقد نظریّة المشهور فی حقیقة الإنشاء

وفیه: أنّه لا یشمل مثل بیع الغاصب مع علمه وعلم المشتری بالغصبیّة، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملکیّة، فلم یتمشّ منهما استعمال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۱۸

اللفظ فی المعنی بداعی اعتبارهما إیّاه، فلا یعمّه التعریف مع کونه إنشاءً بلا إشکال.

ویمکن أن یرد علیه أیضاً أنّه لا یعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعی وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجی، ومفهوم الطلب الحاضر فی الذهن طلب ذهنی، فهو من الواقعیّات، ولا یمکن تحقّق الامور الواقعیّة بالإنشاء، ألا تری أنّ الإنسان لا یمکن أن یوجد بوجود إنشائی، فلا یعمّ التعریف إنشاء الطلب مثل «اضرب».

ولکن یمکن الجواب عنه بأنّه لا ضیر فیه، فإنّ الصیغ الدالّة علی الطلب للحکایة عن الطلب الخارجی، لا لإنشاء الطلب.

مقالة صاحب الکفایة رحمه الله حول ماهیّة الإنشاء

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله- فی مبحث الأوامر من الکفایة وفی أوّل فوائده المطبوعة فی آخر الحاشیة- إلی أنّ لنا وراء الوجود العینی والذهنی والکتبی واللفظی وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائی، فالإنشاء هو «القول الذی یقصد به إیجاد المعنی فی نفس الأمر»[۲۴۴] لا الحکایة عن ثبوته وتحقّقه فی موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد، فبِمَ یتشخّص الوجود الإنشائی؟

قلت: تشخّص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه[۲۴۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۱۹

فلو تلفّظت بقولک: «بعت» فی مقام الإنشاء لتحقّق وجود إنشائی للملکیّة، ولو تلفّظت به ثانیاً أو تلفّظ به شخص آخر لتحقّق لها وجود إنشائی آخر[۲۴۶].

نقد مسلک المحقّق الخراسانی رحمه الله حول حقیقة الإنشاء

وفيه:- مضافاً إلى ما سيأتى من الإشكال فى تحقّق وجود إنشائى لمثل الطلب من الامور الواقعيّة[۲۴۷]- أنّ كلامه يستلزم أن يكون للعقلاء فى البيع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائى للملكيّة، واعتبار الملكيّة[۲۴۸]، وهو خلاف الوجدان، لأنّا لا نجد لهم إلّااعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملكيّة فقط. هذا.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وللمحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله بيان آخر فى المقام، ويدّعى أنّ كلام صاحب الكفاية أيضاً يحمل عليه، فإليك عين بيانه:

قوله: وأمّا الصيغ الإنشائيّة فهى على ما حقّقناه فى بعض فوائدنا موجودة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۲۰

لمعانيها فى نفس الأمر[۲۴۹] إلخ.

بل التحقيق أنّ وجودها وجود معانيها فى نفس الأمر، بيانه أنّ المراد من ثبوت المعنى باللفظ إمّا أن يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، وإمّا أن يراد ثبوته منفصلًا عن اللفظ بآليّة اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منهما بالذات، لا مجال للثانى، إذ الوجود المنسوب للماهيّات بالذات منحصر فى العينى والذهنى، وسائر أنحاء الوجود من اللفظى والكتبى وجود بالذات للّفظ والكتابة، وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنى، ومن الواضح أنّ آليّة وجود اللفظ وعلّيّته لوجود المعنى بالذات لابدّ من أن يكون فى أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات فى الخارج يتوقّف على حصول مطابقه فى الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات إلى المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غير معقول، ووجوده فى الذهن بتصوّره لا بعلّيّة اللفظ لوجوده الذهنى، والانتقال من سماع الألفاظ إلى المعانى لمكان الملازمة الجعليّة بين اللفظ والمعنى، مع أنّ ذلك ثابت فى كلّ لفظ ومعنى ولا يختصّ بالإنشائى، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات فى الأوّل وبالعرض فى الثانى، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر».

وإنّما قيّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ فى الخارج وجود للمعنى فيه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۲۱

أيضاً بالعرض[۲۵۰]، تنبيهاً على أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى تنزيلًا فى جميع النّشئات[۲۵۱]، فكأنّ المعنى ثابت فى مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفكّ عنه فى مرحلة من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشىء من باب وضع الظاهر موضع المضمر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ فى جميع الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من دون اختصاص بالإنشائيات.

قلت: الفرق أنّ المتكلّم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة فى موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلًا مفاد «بعت» إخباراً وإنشاءً واحد، وهى النسبة المتعلّقة بالملكيّة، وهيئة «بعت» وجود تنزيلى لهذه النسبة الإيجاديّة القائمة بالمتكلّم والمتعلّقة بالملكيّة، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها التنزيلى الجعلى اللفظى، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد زيادةً على ثبوت المعنى تنزيلًا الحكاية عن ثبوته فى موطنه أيضاً، وهو الإخبار، وكذلك فى صيغة «افعل» وأشباهها، فإنّه يقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبةً بين المتكلّم والمخاطب والمادّة، فيوجد البعث فى الخارج بوجوده الجعلى التنزيلى اللفظى، فيترتّب عليه إذا كان من أهله وفى محلّه ما يترتّب على

البعث الحقیقی الخارجی مثلًا، وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بین المعانی الخبریّة والإنشائیّة. فلا ینتقض باستعمال الألفاظ المفردة فی معانیها، فإنّها کالإنشائیّات من حیث عدم النظر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۲

فیها إلّاإلی ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظیّاً، غایة الأمر أنّها لایصحّ السکوت علیها، بخلاف المعانی الإنشائیّة المقابلة للمعانی الخبریّة.

وهذا أحسن ما یتصوّر فی شرح حقیقة الإنشاء، وعلیه یحمل ما أفاده استاذنا العلّامة، لا علی أنّه نحو وجود آخر فی قبال جمیع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غیر متصوّر[۲۵۲]، إنتهی.

هذا کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائی للمعنی وراء اللفظی غیر متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصرة فی أربعة، العینی والذهنی والکتبی واللفظی، فأراد المحقّق الخراسانی رحمه الله من الوجود الإنشائی الوجود اللفظی.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه: أنّه لو أراد ظهور کلام صاحب الکفایة فی ذلک فوجدان من راجع کتابیه یشهد بخلافه، بل قوله فی الکفایة[۲۵۳]: «وأمّا الصیغ الإنشائیّة فهی علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا موجدة لمعانیها فی نفس الأمر» ظاهر فی کون اللفظ علّة لتحقّق المعنی الإنشائی، لا أنّ وجود المعنی وجود اللفظ.

وإن أراد أنّ کلامه مع حفظ ظاهره غیر متصوّر فلابدّ من توجیهه وحمله علی ما اختاره، ففیه أنّه لا وجه لعدم کون الوجود الإنشائی متصوّراً إلّا تقسیمهم الوجود إلی الأقسام الأربعة من دون أن یکون فی کلامهم من الوجود الإنشائی عین ولا أثر، وهذا لا یجدیه، لأنّ المقسم فی کلامهم هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۳

الوجود الواقعی، فلا یکون نافیاً لما یدّعیه المحقّق الخراسانی من تحقّق الوجود الإنشائی فی الاعتباریّات.

کیف یمکن القول بانحصار الوجود فی أربعة، مع أنّ الملکیّة المتحقّقة بسبب الحیازة أو الإرث[۲۵۴] لیست منها، ضرورة عدم کونها أمراً خارجیّاً ولا ذهنیّاً ولا کتبیّاً ولا لفظیّاً، ومع ذلک لا یمکن إنکارها فی وعاء الاعتبار، فلا محالة کان المقسم فی کلامهم هو الوجودات الواقعیّة، فلا ینافی تحقّق قسم خامس من الوجود یسمّی وجوداً إنشائیّاً، لکن ظرف تحقّقه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقّق الخراسانی رحمه الله عن التعبیر بالواقع إلی التعبیر بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصیغ الإنشائیّة موجدة لمعانیها فی الواقع» لم یشمل الاعتباریّات التی منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنّها أعمّ من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقّق الاصفهانی أیضاً من أنّ التقیید بنفس الأمر لأجل التنبیه علی أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعیّة وجود المعنی تنزیلًا فی جمیع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشیء.

إذ لو کان هذا هو المراد بنفس الأمر وکان التقیید به لأجل کون اللفظ وجوداً تنزیلیّاً لوجود المعنی فی جمیع النشآت لم یکن للعدول عن التعبیر بالواقع إلیه وجه، لأنّ اللفظ من الامور الواقعیّة، فکذلک المعنی الذی یکون بزعمه متّحداً مع اللفظ.

فلا محالة کان المراد بنفس الأمر ما ذکرناه من أنّه أعمّ من الواقع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۴

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائی للمعنی وجود اعتباری غیر وجود اللفظ.

فدعوی رجوع کلام المحقّق الخراسانی إلی ما اختاره فی معنی الإنشاء مجازفة.

علی أنّ أصل کلامه أیضاً مخدوش، لأنّه کما رأیت قال بعدم الفرق بین الجمل الإنشائیّة والألفاظ المفردة إلّافی صحّة السکوت علیها

وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوّه به أحد من العقلاء.

وأيضاً قال باتّحاد الجمل الإنشائيّة والخبريّة فی المعنی الإنشائی وكون الاختلاف بينهما فی قصد الحكاية- زيادة علی أصل المعنی- فی الثانی وعدمه فی الأوّل.

وهو خلاف ما عليه الكلّ فی الفرق بينهما، فإنّ الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيّة، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقّق فی الجملة الخبريّة ما لا يتحقّق فی الإنشائيّة كما إختاره المحقّق الإصفهانی رحمه الله.

وما كان ذهابه إلی هذه المذاهب الواضحة البطلان إلّالأجل ما اختاره فی المبنی من كون حقيقة الإنشاء هو وجود المعنی المتّحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلی الثانی بالذات وإلی الأوّل بالعرض.

وما ذكرناه من الإشكال علی لوازم المبنی شاهد علی فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثة فی حقيقة الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أنّ أردءها هو قول المحقّق الاصفهانی رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحة البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٥

وذلك لأنّ ما أوردناه علی صاحب الكفاية وارد علی المشهور أيضاً، فإنّهم أيضاً يقولون بتحقّق اعتبارين فی المقام وإن لم يصرّحوا بذلك.

توضيح ذلك: أنّهم قالوا: «حقيقة الإنشاء استعمال اللفظ فی المعنی ليتحقّق فی وعاء الاعتبار» وواضح أنّ سببيّة اللفظ لاعتبار المعنی من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتباری، ضرورة عدم تحقّق علقة تكوينيّة بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقّق الشرائط، فالملكيّة المتحقّقة عقيب لفظ «بعت» أمر اعتباری، وسببيّة هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتباری آخر.

فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقّق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا فی ذيل كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، فهذه مناقشة اخری عليهم.

فحيث إنّ هذه المناقشة مشتركة بين كلام صاحب الكفاية ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأوّل[٢٥٥] الذی كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه فی معنی الإنشاء أرجح الأقوال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٧

فی أسماء الإشارة والضمائر

البحث فی أسماء الإشارة والضمائر

مسلك صاحب الكفاية فيما وضع له أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد الفراغ عن بحث الحروف:

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه فی مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّ وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلی معانيها، وكذا بعض الضمائر[٢٥٦]، وبعضها ليخاطب بها المعنی، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفی، فدعوی أنّ المستعمل فيه فی مثل «هذا» و «هو» و «إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّاإلی الشخص أو معه، غير مجازفة[٢٥٧]، إنتهی.

أقول: قبل التحقيق فى المقام لابدّ من ذكر مقدّمة:

وهى: أنّ الذى لا ريب فيه- وهو أيضاً معترف به- أنّ التشخّص موجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۲۸

فى مقام الاستعمال[۲۵۸].

وهكذا لا ريب فى أنّ الإشارة والتخاطب من المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة المتعلّقة بالطرفين، لتعلّق الأوّل بالمشير والمشار إليه، والثانى بالمتكلّم والمخاطب.

وكذا لا ريب فى أنّ الإشارة على قسمين: عمليّة محضة، كالإشارة باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظيّة، كالإشارة بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشارة اللفظيّة إلى العمليّة

لكن قال بعض الأعلام فى المحاضرات: إنّ أسماء الإشارة ككلمة «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معانيها إلّابمعونة الإشارة الخارجيّة، كالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين[۲۵۹].

وفيه: أنّ الإشارة اللفظيّة وإن كانت مقترنة بالإشارة العمليّة غالباً، إلّاأنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخاصمين الحاضرين عند القاضى: «هذا ضربنى وسبّنى» من دون أن يشير باليد أوبسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أنّ اسم الإشارة لا- يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل فى الكتابة، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هَـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ»[۲۶۰] وقوله تعالى:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ»[۲۶۱] مع فقد الإشارة الخارجيّة هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أنّ الإشارة اللفظيّة لو كانت محتاجة إلى الإشارة العمليّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۲۹

دائماً من دون أن يحتاج الثانية إلى الاولى لكانت الإشارة اللفظيّة تأكيداً للإشارة العمليّة دائماً[۲۶۲]، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.

فالحقّ أنّ كلّاً منهما مستقلّة لا تحتاج فى الدلالة على معناها إلى الاخرى، لكنّ الغالب تقارنهما فى الاستعمال، وحينئذٍ يكون الإشارة العمليّة تأكيداً للفظيّة.

المختار فى ما وضعت له أسماء الإشارة

إذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ مدلول الإشارة العمليّة كحركة اليد هو حقيقة الإشارة التى من المعانى الحرفيّة المتعلّقة بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلى زيد مثلًا يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركة اليد.

فكذلك الأمر فى الإشارة اللفظيّة، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا فى تحقّق الاولى بالأعضاء والجوارح والثانية باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقة الإشارة[۲۶۳] التى تكون من المعانى الحرفيّة كما كانت هى المدلول فى الإشارة العمليّة أيضاً.

ويؤيّده قول ابن مالك فى ألفيّته النحويّة: «بذا لمفرد مذكّر أشر».

فإنّ الجارّ أعنى «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بذا أشر إلى مفرد مذكّر».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۰

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكّر غير تامّ، فراجع وجدانك هل تجد أنّ النسبة بينهما هى النسبة التى بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أنّ أسماء الإشارة وضعت لحقيقة الإشارة التى هى من المعانى الحرفيّة.

وأمّا خصوصيّة كون المشار إليه حاضراً وفى مثل «هذا» مفرداً مذكّراً فهى خارجة عن الموضوع له، لكونها من خصوصيّات المشار إليه، لا الإشارة التى هى الموضوع له.

فالمختار فى المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفاية، فإنّه ذهب إلى أنّ معنى مثل «هذا» هوالمفرد المذكّر، والإشارة خارجة عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفى موضوعاً فى القضيّة الحمليّة[۲۶۴].

قلت: هذا وارد على الإشارة العمليّة أيضاً، لأنّا قد نشير إلى زيد مثلًا باليد بدون اللفظ ونقول عقيبه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا:

«قائم» محمولًا[۲۶۵]، وقد مرّ آنفاً أنّ مدلول الإشارة العمليّة من المعانى الحرفيّة.

وحلّه أنّ هذه الاستعمالات مجازيّة بقرينة المحمول، فالمراد باسم الإشارة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۱

الأوّل وحركة اليد فى الثانى هو المشار إليه الموجود فى الخارج بوجود استقلالى، لا الإشارة الموجودة فيه بوجود تعلّقى.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز فى اسم الإشارة أكثر من الحقيقة.

قلت: لا ضير فى ذلك، لما سيجىء فى مباحث الحقيقة والمجاز من أنّ كثرة الاستعمالات المجازيّة بالنسبة إلى الاستعمالات الحقيقيّة فى المحاورات العرفيّة من الواضحات التى لا تنكر.

هذا تمام الكلام فى اسم الإشارة.

المختار فى معنى الضمائر

وأمّا الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقة الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنّه للإشارة إلى الغائب وهى للإشارة إلى الحاضر.

ويؤيّده اشتراطهم كون مرجعه مسبوقاً بالذكر، كقولنا: «جائنى زيد وهو يبكى» أو معهوداً فى الذهن[۲۶۶]، فإنّه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتّى يمكن الإشارة إليه.

ويؤيّده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العمليّة، كحركة اليد.

وأمّا ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقة المخاطبة، وهى معنى حرفى متعلّق بالطرفين: المخاطِب بالكسر والمخاطَب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشارة.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاصّ، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلًا تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۲

العموم، ثمّ وضعه لمصاديق ذلك المفهوم العامّ، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعى وأفراده.

ويؤيّده أنّه إذا سُمع من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عامّ، وإذا سُمع لفظ «أنت» أو «إيّاك» يفهم أنّ المراد مخاطب

خاصّ، فیعلم أنّ الفرق بینهما هوالفرق بین الکلّی ومصادیقه.
وعلیه یکون معنی ضمیر المخاطب من المعانی الاسمیّة، کما أنّه علی الأوّل کان من المعانی الحرفیّة.
ویجری الوجهان أیضاً فی ضمیر المتکلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلی النفس أو الأنفس، ویؤیّده اقترانه بنحو من الإشارة العملیّة غالباً کحرکة الید، أو للمتکلّم الخاصّ- بناءً علی إمکان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ- بالبیان المتقدّم فی ضمیر المخاطب.
فتحصّل ممّا ذکرنا أنّ ضمیر الغائب وضع للإشارة إلی الغائب، کما أنّ أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلی الحاضر، وضمیر المخاطب والمتکلّم إمّا وضعا للمعنی الحرفی، وهو المخاطبة فی الأوّل والإشارة إلی النفس فی الثانی، أو للمعنی الاسمی، وهو المخاطب الخاصّ والمتکلّم الخاصّ.
ولا ضیر فی کون المعنی فی بعض الضمائر حرفیّاً کضمیر الغائب، وفی بعضها اسمیّاً کضمیر المخاطب والمتکلّم علی أحد الوجهین.
هذا تمام الکلام فی معنی الحروف وما یلحق بها من الأسماء.
بقی هنا شیء: وهو أنّ المعانی الحرفیّة والوجودات الرابطة وإن کانت أضعف الوجودات، إلّاأنّها هی المقصودة بالتفهیم والتفهّم فی المحاورات العرفیّة، فإنّا إذا قلنا: «زید قائم» فالمقصود تفهیم الاتّحاد والهوهویّة بینهما کما
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۳۳
تقدّم، وهو معنی حرفی قائم بالطرفین، ونحن وإن أنکرنا تحقّق النسبة فی القضایا الحملیّة لکن لم ننکر الهوهویّة التی هی أیضاً من المعانی الحرفیّة.
وهکذا القضایا المأوّلة نحو «زید فی الدار» ضرورة أنّ المقصود بها أیضاً تفهیم الهوهویّة بناءً علی تقدیر «کائن» ونحوه، وتفهیم الربط بین زید والدار[۲۶۷] بناءً علی عدمه، وکلاهما من الوجودات الرابطة.
وهکذا الجمل الفعلیّة، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زید» تفهیم صدور الضرب من زید، وهو معنی حرفی، لأنّ حقیقته الربط بین الضرب وزید.
فالمعانی الحرفیّة مع کونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۳۵
فی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی

الأمر الثالثفی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: صحّة استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له هل هی بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فیه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه ولو مع ترخیصه، ولا معنی لصحّته إلّاحسنه[۲۶۸]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وهو وإن کان صادقاً فی دعواه، لأنّ صحّة استعمال الأعلام الشخصیّة فی المعانی المجازیّة کاستعمال «حاتم» فی الرجل الجواد لا یتصوّر کونها بترخیص الواضع، لعدم علم أبیه بصیرورته جواداً حتّی یجیز استعمال اسمه فیمن یشبهه فی ذلک.
إلّا أنّ الدلیل الذی أقام علیه غیر تامّ.

لأنّ صحّة الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت فى الاستعمالات الحقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۶

أيضاً بهذا المعنى، فصحّة الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقة أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنّه وإن كان غلطاً إلّاأنّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقة، لأنّ الاستعمال فى المعنى الحقيقى لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

فى ماهيّة المجاز

وهذا البحث مبنىّ على كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بكونه استعمالًا فيما وضع له استعارةً كان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلًا كما لا يخفى.

فالمهمّ هو التحقيق فى هذه الجهة، فنقول:

مسلك السكّاكى حول الاستعارة

ذهب السكّاكى خلافاً للمشهور إلى أنّ الاستعارة حقيقة لغويّة وأنّ اللفظ فى هذا القسم من المجازات يستعمل فيما وضع له، لكنّ العقل يتصرّف فى الموضوع له بتوسعته بحيث يكون أفراده على قسمين: حقيقى وادّعائى، فإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقيقى وهو الحيوان المفترس فى زيد، بادّعاء كونه أيضاً فرداً منه.

واستدلّ عليه بأنّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا يصحّ إلّاإذا كان مشتملًا على صناعة البيان أو البديع، وواضح أنّ تبديل كلمة «الشجاع» ب «أسد» فى قولنا: «زيد أسد» خالٍ عن الظرافة واللطف لو لم يكن بلحاظ المعنى، فأين الصناعة؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۷

ثمّ أيّده بأنّه لولاه لما صحّ التعجّب فى قول الشاعر:

قامت تظلّلنى عن الشمس نفس أعزّ علىّ من نفسى

قامت تظلّلنى ومن عجب شمس تظلّلنى عن الشمس

لعدم التعجّب فى كون امرأة ذات ظلّ لو لم تكن شمساً ادّعاءاً[۲۶۹].

فالسكّاكى خالف المشهور فى الاستعارة ووافقهم فى سائر المجازات.

توجيه كلام السكّاكى رحمه الله

ولكن فى كلامه مع حفظ ظاهره إشكال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله فى مصداقه الحقيقى استعمال فى غير ما وضع له فضلًا عن مصداقه الادّعائى، ولذا يكون الحمل فى مثل «زيد إنسان» شائعاً صناعيّاً، ويكون المعنى: «زيد مصداق من مصاديق طبيعة الإنسان» مع أنّ زيداً لو كان ما وضع له لفظ الإنسان لكانا متّحدين بحسب الماهيّة، فكان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً.

فإذا استعمل اسم الجنس فى مصداقه الادّعائى بعلاقة المشابهة، مثل «أسد علىّ وفى الحروب نعامة» لم يكن مستعملًا فى مفهومه العامّ، فيكون استعمالًا فى غير ما وضع له، فما ذهب إليه من أنّ لفظ «أسد» مثلًا مع حفظ معناه الحقيقى استعمل فى مثل زيد لا يتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله فى أفراده الواقعيّة ليس حقيقةً لغويّة، فضلًا عن مصاديقه الادّعائيّة.

فلابدّ من توجيه كلامه بأنّ الاستعارة عبارة عن توسعة الموضوع له بحيث يعمّ المصداق الادّعائى، فالمصداق الادّعائى يدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۸

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ يستعمل فيه، فإنّه لا يصحّ كما مرّ.

وأيضـاً لابـدّ فى كلامه من توضيـح وتوجيه آخر، وهو أنّ الاسـتعارة فى الأعلام الشخصـيّة مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زيـد بعلاقة المشابهـة فى الجود لابـدّ من أن تكون بادّعـاء العينيّـة، لا بادّعاء كونه فرداً منه، لعـدم تحقّق العموم فى الأعلام حتّى تكون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زيد حاتم» ندّعى أنّه عين حاتم ومتّحد معه بلحاظ كثرة جوده.

فالاستعارة حقيقة لغويّة، لكن بادّعاء فرديّة المستعمل فيه للموضوع له فى أسماء الأجناس، وبادّعاء عينيّته له فى الأعلام الشخصيّة.

بيان المختار فى حقيقة المجاز

وما ذهب إليه السكّاكى وإن كان حقّاً، إلّاأنّه لا يختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّة المجازات كذلك كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لُاستاذه العلّامة المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهانى المسجد شاهى رحمه الله صاحب كتاب «وقاية الأذهان».

وما أفاده هذا المحقّق الكبير نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية فى مبحث تخصيص العامّ، من تحقّق إرادتين: استعماليّة وجدّيّة، وابتنى عليه أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل فى العموم، لكنّ المراد الجدّى هو غير مورد المخصّص.

وحاصل ما أفاده المحقّق المسجدشاهى أيضاً فى المقام: أنّ ما هو المراد استعمالًا غير ما هو المراد جدّاً، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ الأسد فى معناه الحقيقى، وهو الحيوان المفترس، لكنّ المراد الجدّى هو المعنى المجازى أعنى الرجل الشجاع بادّعاء كونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۹

لفظ «العين» على الربيئة[۲۷۰] بعلاقة الجزء والكلّ استعملت فى معناها وهو الجارحة المخصوصة، لكنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالربيئة بادّعاء كونه عيناً باصرة بتمام وجوده، لكمال مراقبته، وهكذا سائر أنواع المجاز.

واستدلّ عليه بـأنّ الاستعمالات المجازيّة ليست إلّالما فيها من الحسن والظرافة، ولا حسن فى تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم يكن بلحاظ المعنى وتوسعة المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا ترى أنّ قول النسوة فى قصّة يوسف: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»[۲۷۱] لا ظرافة فيه لو أردن «إن هذا إلّايوسف»، بل لا يلائمه قولهنّ: «حاش للّه» إذ لا تعجّب فى كونه يوسف، وإنّما التعجّب فى كونه ملكاً كريماً.

وهكذا قول اخوة يوسف لأبيهم- بعد رجوعهم إليه حين اتّهموا بسرقة صواع الملك ثمّ استخرجت من وعاء أخيه-: «يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حافِظِينَ* وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِى أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»[۲۷۲] إذ لا حسن فيه لو اريد من القرية أهلها بنحو المجاز فى الحذف، أو بعلاقة تسمية الشىء باسم محلّه، فإنّ العلاقة مصحّحة للاستعمال لا موجبة للحسن والظرافة، وإنّما الحسن والظرافة فيما إذا اريد أنّ هذه القصّة بلغت من الوضوح مرتبةً يشهد بها القرية بما فيها من الأحجار والأشجار وغيرهما من الجمادات والنباتات فضلًا عن الآدميّين.

وهكذا قول الفرزدق الشاعر فى شأن علىّ بن الحسين عليهما السلام حين أنكر هشام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۴۰

بن عبد الملك معرفته:

«هذا الذى تعرف البطحاء وطأته‌والبيت يعرفه والحلّ والحرم»

إذ لا ظرافة فيه لو اريد أنّه يعرفه أهل البطحاء، وصاحب البيت، وأهل الحلّ والحرم، وإنّما الظرافة واللطافة فيما إذا اريد أنّه عليه السلام بمثابة من الشهرة والمقامات المعنوية حتّى يعرفه هذه الجمادات فضلًا عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور فی المجاز المرکّب[۲۷۳] أصلًا، لأنّه مرکّب من کلمات استعمل کلّ منها فی معناها الحقیقی وارید من المجموع خلاف ظاهره، کقولنا للمتحیّر: «أراک تقدّم رجلًا وتؤخّر اخری» مع أنّه لیس للمرکّب وضع علی حدة لیستعمل فی غیر ما وضع له، فیعلم من ذلک أنّا لم نتفوّه بهذا الکلام إلّا بعد ادّعاء کون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثّلًا کذلک، وأنّ حاله وأمره یتجلّی فی هذا المثال کأنّه هو.

هذه قضاوة الوجدان وشهادة الذوق السلیم، بل ما ذکر فی المرکّبات من أقوی الشواهد علی المدّعی، وبه یحفظ لطائف الکلام وجمال الأقوال فی الخطب والأشعار[۲۷۴].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ محمّد رضا الاصفهانی المسجدشاهی رحمه الله.

والفرق بینه وبین ما اختاره السکّاکی فی ثلاثة امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۱

أ- أنّ کلامه لا یختصّ بالاستعارة، بل یشمل جمیع المجازات، بخلاف کلام السکّاکی.

ب- أنّ کلامه لا یحتاج إلی ما ذکرنا من التوجیهین لکلام السکّاکی، إذ اللفظ استعمل فی الموضوع له علی ما ذهب إلیه المحقّق المسجدشاهی، سواء کان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصیّة، لکنّ المراد الجدّی علی خلافه، فإذا قیل: «أسد علیّ وفی الحروب نعامة» تعلّق الإرادة الاستعمالیّة بالحیوان المفترس بمفهومه الکلّی، لکنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالرجل المنظور بادّعاء کونه فرداً منه، وإذا قیل: «زید حاتم» استعمل اللفظ فی ما وضع له وهو «حاتم الطائی» لکنّ الإرادة الجدّیّة علی خلافه بادّعاء کونه عینه.

ج- أنّ ادّعاء الفردیّة والعینیّة یکون علی مذهب السکّاکی قبل الاستعمال وعلی مذهب المحقّق الاصفهانی بعده کما هو ظاهر.

ویؤیّد مذهبه أمران:

۱- أنّه یناسب تسمیة الحقیقة والمجاز بهما، فإنّ الحقیقة من الحقّ، وهو لغةً عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فکأنّ المجاز یؤخذ من معبر المعنی الحقیقی، وهذه المناسبة لم تتحقّق فی قول المشهور.

۲- أنّ المنطقیین قسّموا الدلالة اللفظیّة إلی المطابقة والتضمّن والالتزام، ودلالة اللفظ علی المعنی المجازی لیست منها علی القول المشهور.

أمّا عدم کونها مطابقة فواضح، وأمّا عدم کونها تضمّناً فلأنّ العلاقة وإن کانت فی بعض المجازات علاقة الکلّ والجزء، وهو من باب تسمیة الشیء باسم کلّه، إلّاأنّه لا یکون تضمّناً، لأنّ التضمّن هو الدلالة علی جزء ما وضع له تبعاً لدلالته علی تمامه لا استعماله فی الجزء مستقلّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۲

وبه ظهر عدم کونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزامیّة أیضاً تابعة للدلالة المطابقیّة.

فما ذهب إلیه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظیّة بأقسامها الثلاثة، ولیس لها قسم رابع.

وأمّا علی المذهب الحقّ فهو داخل فی المطابقة، لتعلّق الإرادة الاستعمالیّة بالموضوع له.

إن قلت: علی قول المشهور أیضاً تکون قرینیّة القرینة بالدلالة المطابقة.

قلت: نعم، لکنّه لا یستلزم کون دلالة ذی القرینة أیضاً مطابقةً، إذ لا ربط بینهما من هذه الجهة، علی أنّ القرینة قد تکون حالیّة لا مقالیّة، فلا یتحقّق فیها الدلالة اللفظیّة أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۳

فی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابع فی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

اشارهٔ

إطلاق اللفظ وإرادهٔ اللفظ منه[۲۷۵] يتصوّر على أنحاء أربعهٔ:

أ- إطلاقه وإرادهٔ نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلًا فى النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلًا، كقولنا:

«ضرب فعل ماضٍ».

ب- إطلاقه وإرادهٔ صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع فى أوّل الجملهٔ الاسميّهٔ فهو مبتدأ» وقد لا يشمله، كما إذا قيل: «زيد فى ضرب زيد فاعل».

ج- إطلاقه وإرادهٔ فرد آخر مثله، كما إذا قال الاستاذ لتلميذه: بيّن تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعملهٔ فى كلام الاستاذ كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۲۴۴

د- إطلاقه وإرادهٔ شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» واريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود فى نفس هذه الجملهٔ.

ولابدّ من البحث هاهنا فى مقامين: الأوّل: فى صحّهٔ هذه الإطلاقات، الثانى: فى صدق الاستعمال عليها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۲۴۵

أمّا المقام الأوّل

اشارهٔ

فلا شبههٔ فى صحّهٔ الإطلاق وإرادهٔ النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

واستدلّ عليها بأنّ صحّهٔ الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملات موضوعهٔ لذلك، لصحّهٔ الإطلاق كذلك فيها[۲۷۶]، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى[۲۷۷].

أقول: نحن وإن لم نسلّم فى البحث السابق كون الصحّهٔ بمعنى الحسن، إلّاأنّ أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناك.

ويمكن أن يستدلّ عليها بوجهين آخرين:

الأوّل: كثرهٔ هذه الإطلاقات فى المحاورات العرفيّهٔ بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً.

الثانى: أنّه لا طريق إلى كثير من موارد التفهيم والتفهّم إلّاهذه الإطلاقات، ألا ترى أنّا إذا أردنا تفهيم أنّ «ضرب فعل ماض» لابدّ من إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه كما فى المثال، وكذلك إذا أراد التلميذ تركيب كلام الاستاذ لابدّ له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۲۴۶

من إطلاق اللفظ وإرادهٔ مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمّى حقيقهً أو مجازاً؟

قلت: لا تسمّى بها ولا به، ولا دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيّما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإنّ الاستعمال هو الذى قد يكون حقيقيّاً وقد يكون مجازيّاً، فإطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه أو صنفه أو مثله خارجهٔ عن مقسم الحقيقهٔ والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

نظريّة صاحب الفصول فى إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

وأمّا القسم الأخير فاستشكل فى صحّته صاحب الفصول بأنّه مستلزم لاتّحاد الدالّ والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركّب القضيّة المحكيّة من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضيّة اللفظيّة على هذا مركّبة من ثلاثة أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكيةً عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبة[۲۷۸] من جزئين، مع امتناع التركّب إلّامن الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين[۲۷۹].

نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفاية

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه على التقديرين بقوله:

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفى تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وإن

اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا، مع أنّ حديث تركّب القضيّة من جزئين لولا اعتبار الدلالة فى البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزائها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكى عنه[۲۸۰]، إنتهى.

وتوضيح جوابه على التقدير الثانى أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع فى القضيّتين: اللفظيّة والمحكيّة، ومغايرة جميع أجزاء إحداهما مع الاخرى ليست أمراً حتميّاً لازماً.

فالقضيّة المحكيّة أيضاً مركّبة من ثلاثة أجزاء كالقضيّة اللفظيّة، فتحقّقت المطابقة بينهما.

أقول: هذا الجواب[۲۸۱] صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محلّ النزاع، لأنّا نبحث الآن عن صحّة هذه الإطلاقات، ومسألة استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأحد المحذورين المتقدّمين ترتبط بالمقام الثانى، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحّتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلالة أم لا؟

فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فيه المدلول، وإلّا لزم تركّب القضيّة المحكيّة من جزئين. ويجرى جواب صاحب الكفاية عنه.

وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

ويمكن الاستدلال على صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الاولى من أنّه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهّم فى إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قال الاستاذ لتلاميذه: تلفّظوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظى» والآخر: «عمرو لفظى» والثالث: «بكر لفظى» وهكذا، فإنّه لا إشكال فى أنّ مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلك.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامتثال أمر الاستاذ، وهو أن يقول الأوّل:

«زيد» والثانى: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعقيبها بكلمة «لفظى».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّرة، ويكون المعنى «زيد لفظى» وهكذا، ألا ترى أنّ الاستاذ لو قال للأوّل: ما

لفظك الذى أمرتك بتلفّظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظى»؟

والحاصل: أنّ هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحة، وأنّ ما أورده صاحب الفصول رحمه الله على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتى، لا بالبحث عن الصحّة الذى هو محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٩

وأمّا المقام الثانى

اشارة

- أعنى صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات- فلابدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمة ترتبط بمعنى الاستعمال والدلالة، فنقول:

استعمال اللفظ: طلب عمله فى المعنى أو فى شىء آخر، فإنّه إذا قيل: «زيد قائم» استعمل «زيد» فى معناه، بمعنى أنّه يحضر فى ذهن المخاطب صورة من اللفظ ثمّ ينتقل منها إلى المعنى، ودلالة اللفظ: إرشاده إلى غيره.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلالة فيما إذا اطلق اللفظ واريد به شخصه، لعدم تحقّق شىء سوى اللفظ الصادر من المتكلّم وانتقاش صورته فى ذهن السامع، فليس لنا أمران حتّى يكون أحدهما مستعملًا ودالًّا والآخر مستعملًا فيه ومدلولًا.

وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ فى المثال المتقدّم: «زيد لفظى» ينتقش فى ذهن المستمع صورة لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها إلى المعنى أو شىء آخر، فإنّ المعنى- وهو زيد الخارجى- لا يناسب محمول القضيّة.

والمغايرة الاعتباريّة لا تكفى لتحقّق الاستعمال والدلالة، وإن كانت كافية لصحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٠

على أنّ مرتبة الصدور متأخّرة عن مرتبة الدلالة[٢٨٢]، ولا يمكن أن يكون المتقدّم متقوّماً بالمتأخّر، فلايصحّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالًّا، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا» كما فى الكفاية.

ولا ينبغى الإشكال فى صدق الاستعمال على القسم الثالث[٢٨٣]، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[٢٨٤]، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ لا فى المعنى.

نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقّق الاستعمال فى هذا القسم أيضاً.

واستدلّ عليه بأنّ المتكلّم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلًا عن خصوصيّاتها، وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصّة المتحقّقة منها فى ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينة، نظير تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاصّ فى مثله.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلًا، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور فى قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآةً للّفظ الواقع فى كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه فى اللفظ الواقع فى كلام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥١

القائل إفناء اللفظ فى المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته فى ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلى الشخص منه- الواقع فى كلام القائل- فبالقرينة المذكورة فى الكلام، فليس فى هذا القسم أيضاً استعمال[٢٨٥].

نقد کلام السیّد البروجردی رحمه الله

وفیه: أنّ الاستعمال یتحقّق بإرادهٔ المتکلِّم، والسامع وإن لم یحضر فی ذهنه إلّا الطبیعهٔ، وینتقل إلی المثل بواسطهٔ القرینهٔ، إلّاأنّ المتکلّم اطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذکور فی کلام غیره، فیصدق علیه أنّ المتکلّم استعمل اللفظ فی مثله.

ولو لا ذلک لکان ما ذکره رحمه الله خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فیما إذا اطلق اللفظ وارید به مثله لا طبیعته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۲۵۳

فی صدق الاستعمال علی إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه أو صنفه

نظریّهٔ صاحب الکفایهٔ فی ذلک

وأمّا القسمان الأوّلان- وهما إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه أو صنفه- فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ فیهما احتمالین علی تقدیرین:

وحاصل ما أفاده: أنّ المتکلِّم إذا قال: «زید لفظ»[۲۸۶] مثلًا فإن أراد تجرید لفظ «زید» الصادر منه من التشخّصات والخصوصیّات الفردیّهٔ من کونه صادراً منه فی هذا الزمان وفی هذا المکان وسائر التشخّصات، فلا مجال لتحقّق الاستعمال، لأنّ کلمهٔ «زید» بما هو مصداق لکلّی لفظ «زید» جعل موضوعاً فی هذه القضیّهٔ، لا بما هو خصوص جزئیّه ولفظه وبه حکایته[۲۸۷].

وإذا اعتبر بجمیع خصوصیّاته وارید به حکایته عن نوعه وکونه مرآهً له کما إذا ارید به فرد مثله، کان من باب استعمال اللفظ فی المعنی، وإن کان فرداً منه وقد حکم فی القضیّهٔ بما یعمّه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۲۵۴

ثمّ قال: إنّ الإطلاقات المتعارفهٔ ظاهراً من قبیل الثانی[۲۸۸] لا الأوّل کما لا یخفی، وفیها ما لا یکاد یصحّ أن یراد منه الاحتمال الأوّل ممّا کان الحکم فی القضیّهٔ لا یکاد یعمّ شخص اللفظ کما فی مثل «ضَرَبَ فعل ماضٍ»[۲۸۹].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وأنکر سیّدنا الاستاذ الحاج آقا حسین البروجردی رحمه الله صدق الاستعمال علی هذین القسمین أیضاً[۲۹۰]، وهو یناسب ما تقدّم منه فی توجیه عدم صدقه فیما إذا اطلق اللفظ وارید به مثله، فإنّه حیث أنکر الاستعمال هناک فلابدّ له من إنکاره هاهنا بطریق أولی کما لا یخفی.

المختار فی المقام

ومقتضی التحقیق تحقّق الاستعمال فی هذین القسمین قطعاً کالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذکور فی الکفایهٔ أصلًا، لأنّ التشخّصات الفردیّهٔ فی اللفظ امور واقعیّهٔ لا اعتباریّهٔ، فلا یمکن تجریده عنها وإلقائه إلی المخاطب مجرّداً عنها، فإنّ الاعتباریّات یکون وضعها ورفعها بید المعتبر لا الواقعیّات، وماهیّهٔ الفرد والجزئی غیر ماهیّهٔ طبیعیّه وکلّیّه کما عرفت سابقاً.

فهنا اطلق اللفظ الخاصّ المتشخّص وارید به طبیعته النوعیّهٔ أو الصنفیّهٔ، فیصدق أنّه استعمل فیها، ولا یجری فیه احتمال آخر أصلًا.

لا- یقال: إذا کان اللفظ الملفوظ به ممّا قد حکم فی القضیّهٔ بما یعمّه مثل «زید لفظ» فالاستعمال وإن کان صادقاً بالنسبهٔ إلی سائر الأفراد إلّاأنّه لا یصدق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۲۵۵

بالنسبة إلى نفسه، لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول.

فإنّه يقال: إنّ اللفظ هنا لم يستعمل فى الأفراد أصلًا، بل فى الكلّى الذى ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكلّ فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الاخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إطلاق اللفظ صحيح فى جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقة ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا اطلق واريد به شخصه ويتحقّق فى سائر الأقسام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۷

فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

الأمر الخامس فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

اشارة

اختلفوا فى أنّ تعلّق الإرادة بالمعنى هل هو داخل فيما وضع له الألفاظ شطراً أو شرطاً أم لا؟

ولابدّ قبل الورود فى البحث من بيان أقسام الإرادة وأنّ محلّ النزاع أىّ قسم منها، فنقول: الإرادة على أربعة أقسام:

۱- مفهوم الإرادة وماهيّتها، وهو «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

۲- وجودها الذهنى.

۳- وجودها العينى، وهو الوصف القائم بنفس المريد المؤثّر فى تحريك الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود فى الخارج، لأنّ الوجود الخارجى فى كلّ شىء بحسبه، وهذا القسم من الإرادة من المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة، لتعلّقها بالطرفين: المريد والمراد.

۴- وجودها الإنشائى بناءً على اتّحاد الطلب والإرادة، إذ الطلب الإنشائى- بناءً عليه- يكون بعينه هو الإرادة الإنشائيّة.

والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها فى المعنى بوجودها الخارجى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۸

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم المحقّق الخراسانى صاحب الكفاية، من عدم دخالتها فيما وضع له الألفاظ أصلًا.

واستُدِلّ عليه بوجوه:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلًا يتبادر منه إلى الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا- هو مع كونه مراداً للّافظ[۲۹۱].

الثانى: صحّة الحمل فى الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرّف فى ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صحّ بدونه، لأنّ الإرادة المأخوذة فى الموضوع غير الإرادة المأخوذة فى المحمول[۲۹۲]، وحيث إنّ التغاير فى الجزء أو القيد يوجب التغاير فى الكلّ أو المقيّد، فلا- يتحقّق بين الموضوع والمحمول الهوهويّة التى هى ملاك الحمل، فلو كانت الإرادة داخلةً فيما وضع له الألفاظ فلابدّ فى القضايا الحمليّة إمّا من القول بعدم صحّتها وهو خلاف الضرورة، أو القول بتجريد ألفاظها من الإرادة، وهو أيضاً خلاف الوجدان[۲۹۳].

الثالث: أنّ الإرادة لو كانت داخلةً فى المعنى الموضوع له لكان الوضع فى عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمكان اعتبار

خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرّحوا به من أنّ الموضوع له فى أسماء الأجناس عامّ كالوضع[٢٩۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ٢۵٩

برهان من قال بكون الإرادة دخيلةً فى الموضوع له

وأهمّ ما استدلّ به الخصم أنّ إرادة اللّافظ المعنى علّة غائيّة للوضع، والعلّة توجب تضيّق المعلول، فالإرادة داخلة فيما وضع له اللفظ.

وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمرين:

أ- أنّ العلّة الغائيّة فى الأفعال الاختياريّة وإن كانت بوجودها الخارجى متأخّرة عن المعلول إلّاأنّها بوجودها الذهنى متقدِّمة عليه مؤثّرة فيه، بل هى أهمّ تأثيراً من سائر العلل، فإنّ كلّ فعل اختيارى متوقّف على الإرادة التى من جملة مقدّماتها التصديق بفائدته، والفائدة هى العلّة الغائيّة، فهى بوجودها الذهنى علّة للأفعال الاختياريّة مؤثّرة فيها.

ب- أنّ كلّ معلول مضيّق بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة التى تحقّقت بالنار وإن كانت تسمّى الحرارة بقول مطلق، إلّاأنّها بالنظر الدقيق هى الحرارة التى وجدت بسبب النار، فالعلّة مضيّقة للمعلول.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول فى توضيح دعوى الخصم:

غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهولة تفهيم المراد وتفهّمه، فإرادة المتكلِّم المعنى دخيلة فى العلّة الغائيّة للوضع، فيتضيّق الموضوع له بها، لما عرفت من تضيّق المعلول بعلّته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلةً فى الموضوع له

وفيه: أنّ سهولة التفهيم والتفهّم من نتائج العلّة الغائيّة للوضع لا نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقة وضعيّة بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ٢۶٠

نعم، يترتّب عليه سهولة التفهيم والتفهّم.

سلّمنا كونها هى الغاية، لكنّها غاية للوضع، فهو يضيّق بها لا الموضوع له، ومعنى تضييق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن فى ظرف كونه مراداً للّافظ وحينه، فالإرادة قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلالة تابعة للإرادة»

بقى هنا شيء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسى رحمهما الله ذهبا إلى أنّ الدلالة تابعة للإرادة.

فتوهّم بعضهم أنّ مرادهما كون الإرادة داخلة فى الموضوع له، لأنّ معنى كلامهما أنّ الإرادة إذا كانت موجودة كان المعنى تامّاً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه، فكلامهما يؤيّد قول من ذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها بما هى مرادة للافظها.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ لنا دلالتين: تصوّريّة وتصديقيّة، فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلًا ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أراده المتكلّم أم لا، وهذا هو الدلالة التصوّريّة، وله دلالة اخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلّم أيضاً أراد المعنى، فحينئذٍ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هى الدلالة التصديقيّة، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلّم.

والعلمان أرادا تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرّد الدلالة التصوّريّة، وهى لا

تبع الإرادة عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيّد قول الخصم[۲۹۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في توجيه كلام العلمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۱

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّة» لأنّ معناها أنّ «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلى البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعيّة الدلالة التصوّريّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للّافظ لم يكن دلالة أصلًا، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.

إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصوّريّة.

قلت: لا، لأنّ غاية ما يقتضيه كلامهما- مع قطع النظر عن صحّته وسقمه- أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة اخرى: القضيّة حينيّة ممكنة، لا مشروطة عامّة[۲۹۶].

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الفرق بين معاني الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفي نفسه أو بما هو في غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه[۲۹۷].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

كلام السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقيّة هي الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراساني والإمام، وإلى أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۲

بهذه الدلالة لا الدلالة التصوّريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيلة في الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخّصه: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيّة هل هي الدلالة التصوّريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لابدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينة، وحيث إنّ الثاني منتفٍ لفرض خطور المعنى في الذهن بمجرّد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعة من المحقّقين إلى الثاني أي «إلى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني بناءً على ما سلكناه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعيّة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة[۲۹۸] محضة أم جدّيّة أيضاً، فإنّه أمر اختياري، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.

وأمّا الدلالة التصوّريّة وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستندة إلى الوضع، بل هي من جهة الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادي لا وضعي.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين رحمهما الله ممّا حكي عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۳

ما ذكرناه من أنّ العلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة التفهيميّة في المعنى الموضوع له لكي يرد عليه ما أورد[۲۹۹].

انتهى كلامه ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّه مبنيّ على ما اختاره من كون حقيقة الوضع هى التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنى فى ذلك البحث[۳۰۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۴

وثانياً: لم نسلّم كون الدلالة التصوّريّة مستندة إلى الانس الحاصل من كثرة الاستعمال، بل الوجدان قاضٍ بأنّها مستندة إلى الوضع كما هو المشهور، فإنّك إذا وضعت لفظ زيد لابنك مثلًا وأعلمت ذلك فكلّما قيل: «زيد» ينتقل ذهن السامع إليه ولو كان القائل نائماً غير مريد للمعنى حتّى فيما إذا لم يتحقّق كثرة الاستعمال فيه بعد، فالدلالة التصوّريّة مستندة إلى الوضع لا إلى كثرة الاستعمال.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الإرادة ليست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أوّلًا، وأنّ الدلالة التصوّريّة من الدلالات الوضعيّة ثانياً، وأنّ كلام العلمين مربوط بها لا بالدلالة التصديقيّة ثالثاً، فإن قلنا بصحّة كلامهما ينحصر الوضع بما إذا كان المعنى مراداً بنحو القضيّة الحينيّة ولا وضع فيما إذا انتقل ذهن السامع إلى المعنى من اصطكاك حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختيار أو نحوهما، وإلّا فلا ينحصر به، بل يعمّ جميع موارد انتقال الذهن إلى المعنى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۵

فى وضع المركّبات

الأمر السادس فى وضع المركّبات

اشارة

وقبل الشروع فى البحث ينبغى التنبيه على مقدّمة، وهى أنّ محلّ الكلام هنا فى وضع المركّب بما هو مركّب، أعنى وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادّة، مثلًا فى قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمة «زيد» لمعنى خاصّ، ومادّة كلمة «قائم» لمعنى آخر، وهيئتها لمعنى ثالث، وهيئته الجملة الخبريّة لمعنى رابع، وهو النسبة على ما هو المشهور بين المنطقيّين، والهوهويّة على ما اخترناه من عدم تحقّق النّسبة فى القضايا، كلّ ذلك لا اشكال فيه، وإنّما الكلام والإشكال فى وضع آخر لمجموع المركّب من هذه المفردات.

المختار فى المسألة

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمركّبات سوى وضع مفرداتها.

ومن قال بكونها موضوعة فلو أراد من المركّب هيئة الجملة فهو صحيح، والنزاع لفظى، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، لأنّهم قالوا: للمركّب وضع كما أنّ للمفرد وضعاً، وهيئة الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنّهم قالوا: إنّ المركّب وضع لما وضعت له الهيئة، فيعلم منه أنّ مرادهم به غيرها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۶

وكيف كان، فالدليل على عدم تحقّق وضع للمركّبات سوى وضع المفردات أنّ الوضع لابدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا فى الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتّى يوضع له مجموع المركّب، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلًا فلا إشكال فى كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادّة «قائم» وهيئته[۳۰۱]، وهيئة الجملة الاسميّة أيضاً وضعت للنسبة على القول المشهور وللهوهويّة على ما

اخترناه من عدم تحقّق النسبة فى القضايا، وليس لنا معنى خامس حتّى يوضع له المركّب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنى.

إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و «شريك البارى» و «ممتنع» ونحوها موضوعة مع أنّه لا واقعيّة لها؟

قلت: الموضوع فى الأوّلين كلّ من المضاف والمضاف إليه، وفى الثالث كلّ من المادّة والهيئة، ولا ريب فى تحقّق المعنى لكلّ واحد من هذه الامور، وأمّا التركيب الإضافى فى مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادّة والهيئة فى مثل «ممتنع» و «محال».

هذا أوّلًا.

وثانياً: لا نسلّم عدم المعنى لها، فإنّ ل «اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلى الذهن من سماعه لكنّه محكوم بعدم التحقّق فى الخارج، وهكذا سائر الأمثلة.

والحاصل: أنّا لا نجد غير معنى المفردات معنى آخر لكى يوضع له المجموع المركّب.

ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاة إلى القول بأنّه لم يوضع لمعنى آخر، بل لما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۷

وضعت له الهيئة، نظير اللّفظين المترادفين.

لكن يرد عليه أوّلًا: أنّه يستلزم أن يكون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إليه بعد وضع الهيئة.

وأمّا الألفاظ المترادفة فمضافاً إلى أنّهم اختلفوا فيها وذهب بعض المحقّقين إلى أنّ لكلّ من الألفاظ التى يتخيّل ترادفها خصوصيّةً ليست فى سائرها، إنّ قياس المقام بها مع الفارق، لأنّها وضعت لمعنى واحد كثير الابتلاء، فأراد الواضع تسهيل الأمر على الناس، فوضع ألفاظاً متعدّدة لذلك المعنى الواحد كى يتمكّنوا من اختيار ما شاؤوا منها عند تفهيم المعنى، وهذا التوجيه لا يجرى فى المقام، لأنّ المجموع المركّب وهيئة الجملة متلازمان، فلا يمكن اختيار أحدهما مستقلّاً حتّى يستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلك.

وثانياً: أنّه لا ينتقل الذهن عند سماع الجملة إلى النسبة أو الهوهويّة إلّامرّةً واحدةً، فالدليل عليها أيضاً لا يكون إلّاواحداً.

وأورد عليه ابن مالك بوجه آخر، وهو أنّه لو كان للمركّب وضع على حدة فلا محالة إمّا أن يكون نوعيّاً أو شخصيّاً[۳۰۲]، لا سبيل إلى الأوّل لتغاير كلّ مركّب مع المركّب الآخر حيث يتغاير أجزائهما التى يتشكّل المركّب منها، وأمّا الثانى فلا يمكن، لعدم تناهى المركّبات، فلا يمكن تصوّر كلّ جملة بنفسها، على أنّه يستلزم عسر الخطابة، لأنّ الخطيب لابدّ له فى كلّ جملة أن يفكّر فى أنّها هل هى موضوعة أم لا، فلا يستعملها لو لم تكن موضوعة كما لا يستعمل اللفظ المفرد إلّاإذا كان موضوعاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۹

فى علائم الحقيقة والمجاز

الأمر السابع فى علائم الحقيقة والمجاز

اشارة

ذكروا لتمييز الحقيقة من المجاز علامات:

۱- التبادر[۳۰۳]

وفيه جهات من البحث:

الاولى: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعانى المحتملة إلى الذهن من دون أن ينتقل إليه سائر المعانى، لا انتقال الذهن إلى أحدها أوّلًا ثمّ إلى البقيّة.

الثانية: أنّه لا يختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بين المعنى الحقيقى والمجازى، بل يعمّ ما إذا دار أمره بين الاستعمال الصحيح والغلط أيضاً، بل ما إذا لم يتحقّق الاستعمال أصلًا كما إذا قال الجاهل باللغة العربيّة المريد لمعرفة معنى الماء: «جئنى بماء» فإذا أتاه المأمور كأساً من الماء يعرف الآمر أنّ معناه:

المايع الخاصّ الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه، لانسباقه إلى ذهن المخاطب العارف باللغة، وواضح أنّ الاستعمال لم يتحقّق فى هذا المثال، لعدم معرفة الآمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٠

بمعنى الماء حتّى يصدق الاستعمال على قوله: «جئنى بماء».

الثالثة: أنّ التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقيّاً، وأمّا كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأمّا تعيّنه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيرورة المعنى معنى حقيقيّاً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من انقسام الوضع إلى التعيينى والتعيّنى فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.

الرابعة: أنّ وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنّه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقى بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعانى المحتملة.

الخامسة: استشكل عليه بأنّه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقّفه على العلم بأنّ المتبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

أ- أنّ العلم الذى يتوقّف على التبادر غير العلم الذى يتوقّف عليه التبادر، فإنّ العلم التفصيلى[٣٠٤] بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالى الارتكازى به لا التفصيلى، فلا دور.

ب- قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى[٣٠٥].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧١

واجيب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ لنا فردين من العلم التفصيلى، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقّف عليه التبادر.

وفيه: أنّ العلم من الامور ذات الإضافة إلى طرفين، لتعلّقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلّاإذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الامور الإضافيّة، فكما أنّ زيداً إذا دخل الدار لم يتحقّق إلّاظرفيّة واحدة، فكذلك إذا علمنا بشىء لم يتحقّق لنا إلّاعلم واحد.

السادسة: أنّ كون التبادر علامة الحقيقة مشروط بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة.

ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرينة فبها، وإلّا فلا قاعدة لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأنّ ما ذكروه لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان.

الأوّل: الاطّراد، والمراد به أنّ كلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلًا كلّما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلى التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينة.

وفيه: أنّه لو استلزم العلم فلا- بحث فى حجّيّته، لكون العلم حجّة من أىّ طريق حصل، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا دليل على حجّيّته

شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: أصالة عدم القرينة.

وفيه: أنّها حجّة في موارد الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى، لا فيما إذا شككنا في كون التبادر مستنداً إلى نفس اللفظ حتّى يكون المتبادر معناه الحقيقى أو إلى القرينة لكى يكون معناه المجازى، فإنّ دليل حجّيّتها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٢

- وهو بناء العقلاء- إمّا لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشكّ في شموله لها، والشكّ في الحجّيّة مساوق للقطع بعدمها.

لا يقال: يمكن أن يعمّها دليل الاستصحاب فتكون أصلًا شرعيّاً.[٣٠٦]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ١ ؛ ص ٢٧٢

نّه يقال: إن اريد به استصحاب عدم محفوفيّة الكلام بالقرينة فهو من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة وعدم قابليّة الحيوان للتذكية، ومقتضى التحقيق عدم جريان هذا القبيل من الاستصحابات، لتغاير القضيّتين عرفاً، فإنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول، وهما متغايرتان عرفاً.

وإن اريد به استصحاب عدم وجود القرينة- بنحو مفاد «ليس التامّة»- فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرينة لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فإذا تبادر من لفظ «الصعيد» مثلًا التراب الخالص ولم نعلم أنّه مستند إلى نفس اللفظ أو إلى القرينة لا يجرى استصحاب عدم القرينة ليثبت كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ويترتّب عليه وجوب التيمّم، لأنّ الاستناد إلى حاقّ اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطة عقليّة غير خفيّة.

السابعة: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل التبادر علامة الحقيقة من دون أن يجعل عدم التبادر أو نحوه علامة للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة، سيّما أنّه كما سيأتى جعل صحّة السلب وعدم الاطّراد علامتين للمجاز كما جعل الاطّراد وعدم صحّة السلب علامتين للحقيقة، فيستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة الاولى بنظره، وإلّا لذكر علامته كما ذكرها في الأخيرتين.

لكنّ المشهور كما جعلوا التبادر علامة الحقيقة جعلوا عدم التبادر أيضاً علامة للمجاز.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٣

وأورد عليهم بأنّ المشترك اللفظى لو اطلق بدون قرينة- كما إذا قيل:

«رأيت عيناً»- لم يتبادر منه معنىً أصلًا مع أنّه لا يكون علامة للمجاز، وإلّا كان مجازاً حتّى في معانيه الحقيقيّة وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقّق القمّى في «القوانين» والمحقّق الاصفهانى في «الفصول» إلى أنّ تبادر الغير علامة المجاز لا- عدم التبادر[٣٠٧].

واستشكل عليهما باللفظ المشترك أيضاً، لأنّه إن كان لمثل كلمة «عين» معنى مجازى وأطلقت من غير قرينة كان هذا المعنى المجازى أحد معانيها المحتملة ولم يتبادر غيره حتّى يستعلم كونها مجازاً فيه.

واجيب عنه بأنّه كلّما تبادر الغير ثبت المجازيّة لا أنّه كلّما يتحقّق المجاز يتبادر غيره لا محالة.

وبعبارة اخرى: تبادر غير المعنى المحتمل مستلزم لمجازيّته لا- أنّ مجازيّته مستلزمة لتبادر غيره، كما أنّ الأمر كذلك في جانب الحقيقة، فإنّ التبادر مستلزم لكون المتبادر معنى حقيقيّاً لا أنّ كون المعنى حقيقيّاً يستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإنّ اللفظ المشترك لا يتبادر منه معانيه الحقيقيّة بدون قرينة معيّنة. وهذا جواب متين، فتبادر الغير علامة المجاز كما أنّ التبادر علامة الحقيقة.

هذا تمام الكلام في العلامة الاولى.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۵

۲- عدم صحّة السلب وصحّته

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن إجمالًا عن معنی وصحّة حمله علیه بالحمل الأوّلی الذاتی الذی کان ملاکه الاتّحاد مفهوماً[۳۰۸] علامة کونه نفس المعنی، وبالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتّحاد وجوداً علامة کونه من مصادیقه وأفراده الحقیقیّة، کما أنّ صحّة سلبه کذلک علامة أنّه لیس منهما[۳۰۹].

فصحّة حمل الصعید علی التراب الخالص مثلًا لو فرض الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً علامة أنّه نفس المعنی، ولو فرض شائعاً صناعیّاً علامة کونه من مصادیقه الحقیقیّة، وصحّة سلب الحمار عن البلید وعدم صحّة حمله علیه علامة کونه مجازاً فیه.

هنا نکتة ینبغی التنبیه علیها، وهی أنّ القضایا الحملیّة الموجبة علی نوعین کما تقدّم فی مبحث القضایا، فإنّ الحمل إمّا أن یکون أوّلیّاً ذاتیّاً أو شائعاً صناعیّاً، فهل السوالب أیضاً کذلک بحیث کان قولنا: «الإنسان لیس ببقر» نفی الاتّحاد فی الماهیّة، و «زید لیس ببقر» نفی الاتّحاد فی الوجود أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۶

الحقّ هو الثانی، لأنّ السوالب کما قال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله[۳۱۰] قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهویّة مطلقاً، لعدم التنوّع فی السلب، ألا تری أنّک إذا قلت: «لیس فی الدار إنسان» لا یصحّ السؤال عن أنّک هل أردت الرجل أو المرأة، فهکذا بالنسبة إلی قسمی الاتّحاد والهوهویّة، فقولنا:

«زید لیس ببقر» قضیّة صادقة لعدم الهوهویّة بین الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زید لیس بإنسان» قضیّة کاذبة، لظهورها فی سلب أنحاء الاتّحاد المفهومیّة والماهویّة والوجودیّة مع أنّ الاتّحاد فی الوجود متحقّق بین الموضوع والمحمول، ولا یصحّ توجیه صدقها بتغایرهما بحسب المفهوم والماهیّة.

نعم، إن صرّح المتکلّم بأنّی أردت منها سلب الحمل الأوّلی الذاتی لا الشائع الصناعی کانت صادقة.

وأمّا ما تقدّم منّا فی مبحث القضایا من صدق قولنا: «الإنسان لیس بحیوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبة إلی المفهوم لعدم الاتّحاد بینهما مفهوماً[۳۱۱]، فهو لأجل توضیح المطلب، وأنّ المتکلّم إذا صرّح بمراده کان صادقاً، وإن کان کاذباً حقیقةً لو لم یصرّح به.

وانقدح بذلک- کما قال سیّدنا البروجردی- فساد ما ذهب إلیه بعض المنطقیّین من عدم کفایة الوحدات الثمانیة لتحقّق التناقض ولزوم ضمّ وحدة الحمل إلیها، لصدق قولنا: «زید إنسان» و «زید لیس بإنسان» إذا ارید بالأوّل الحمل الشائع وبالثانی الحمل الأوّلی.

لأنّه مبنیّ علی تحقّق التنوّع فی السوالب کالموجبات، وقد عرفت فساده،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۷

لأنّ قولنا: «زید لیس بإنسان» کاذب ولو لم ینضمّ إلیه «زید إنسان» ولا مجال للقول بصدقه علی تقدیر کون السلب أوّلیّاً وکذبه علی تقدیر کونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوّع فی السوالب، إذ ملاک السلب عدم الاتّحاد ولا یتحقّق ذلک إلّابعدمه مفهوماً وماهیّةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد، ولا یشترط فی التناقض وحدة تاسعة باسم وحدة الحمل.

فظهر بذلک فساد ما هو ظاهر کلام صاحب الکفایة من کون السلب أیضاً علی قسمین: أوّلی ذاتی وشائع صناعیّ.

ثمّ إشکال الدور المتقدّم فی التبادر یتوجّه هنا أیضاً، لأنّ صحّة الحمل تتوقّف علی العلم بمعنی المحمول، فلو کان العلم به متوقّفاً

علیها لدار.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بالوجهین المتقدّمین هناک.

لکن لاـ مجال للجواب الأوّل فی المقام، لأنّا إذا قلنا مثلًا: «مطلق وجه الأرض صعید» وفرضنا الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً فالمحمول لیس لفظ «الصعید» ولا المرکّب منه ومن معناه، أمّا اللفظ فلأنّه من مقولهٔ الکیف المسموع فلا یمکن اتّحاده مع المعنی الذی جعل موضوعاً، إذ هو من مقولهٔ اخری کما أنّه فی المثال من مقولهٔ الجوهر، فلا یمکن حمل اللفظ علیه، وأمّا المرکّب منه ومن المعنی فلاستلزام عدم اتّحاد الجزء مع الموضوع عدم اتّحاد الکلّ معه أیضاً.

فلاـ محالهٔ یکون المعنی محمولًا، وحینئذٍ فلو کان المعنی مجهولًا لنا أو معلوماً ولکن لم نلتفت إلیه لما أمکن الحمل، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانی فلأنّ المعنی المغفول عنه کالمجهول فی عدم إمکان جعله محمولًا.

وإن کان ملتفتاً إلیه کان معلوماً بالتفصیل فلا نحتاج للوصول إلی المعنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۸

الحقیقی إلی الحمل.

والحمل الشائع أیضاً لا یکون کاشفاً عن کون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأنّا إذا شککنا فی أنّ «الصعید» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فإذن نشکّ فی أنّ «الرمل» مثلًا من مصادیقه الحقیقیّهٔ أم لا، ولا طریق لنا إلی استکشافه بالحمل الشائع، لأنّا إذا قلنا: «الرمل صعید» فإمّا أن لا نعلم معنی «الصعید» وأنّه یشمل الرمل أم لا فلا یمکن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلی القضیّهٔ الحملیّهٔ.

والحاصل: أنّه لا یصحّ الجواب عن إشکال الدور هنا بتغایر العلمین بالإجمال والتفصیل، لأنّا مع العلم الإجمالی الارتکازی بالمعنی الحقیقی لا نتمکّن من الحمل، ومع العلم التفصیلی لا نحتاج إلیه لکونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسألهٔ التبادر، فإنّا لم نکن عالمین بالمعنی تفصیلًا قبله، ولا یتوقّف التبادر علی العلم التفصیلی به، بل علی العلم الإجمالی الارتکازی کما عرفت هناک.

ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله کان متفطّناً لهذا الإشکال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّهٔ سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن عن معنی تکون علامهٔ کونه حقیقهً فیه» حیث أضاف السلب إلی اللفظ لا إلی المعنی لیندفع الإشکال، ثمّ رأی أنّ المحمول هو المعنی لا اللفظ، فعقّبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولکنّه لایندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنی فلابدّ فی إمکان الحمل من کونه معلوماً بالتفصیل کما تقدّم.

ولا یصحّ توجیهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندکّ فی المعنی کما عن بعضهم،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۹

لأنّ الواقع لا یخلو من امور ثلاثهٔ، وهی أن یکون المحمول هو اللفظ أو المعنی أو المرکّب منهما، وقد عرفت الإشکال فی جمیعها فی المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثانی هنا أیضاً، وهو أنّ صحّهٔ الحمل عند أهل المحاورهٔ علامهٔ الحقیقهٔ.

رأی المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفصّل المحقّق العراقی رحمه الله بین ما إذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً کقولنا:

«الإنسان بشر» وبین ما إذا تغایرا بحسبه کقولنا: «الحیوان الناطق إنسان» فجعل الأوّل علامهٔ الحقیقهٔ، بخلاف الثانی، لأنّ الموضوع والمحمول مع کونهما متّحدین ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا یصحّ استعمال أحدهما فی مکان الآخر، نظراً إلی ما بین المفهومین من التغایر

وكونه فى أحدهما مركّباً وفى الآخر بسيطاً[۳۱۲].

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

والحقّ عدم تماميّة هذا التفصيل، لأنّا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدّم لكان صحّة الحمل علامة الحقيقة وإن كان الموضوع مركّباً والمحمول بسيطاً، فإنّ صحّة الحمل فى هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركّباً عند العقل من الجنس والفصل، والموضوع مع كونه مركّباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلّا فلم يصحّ الحمل أصلًا، لا أنّه صحيح ومع ذلك لا يكون علامة الحقيقة، لعدم صحّة حمل البسيط على المركّب بما هو مركّب.

هذا تمام الكلام فى صحّة الحمل والسلب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۸۱

۳- الاطّراد وعدمه

اشارة

اختلفوا فى انكشاف الحقيقة والمجاز بهما على أقوال[۳۱۳]:

مسلك المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

فذهب المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله فى حاشيته على الكفاية إلى الانكشاف.

وما ذكره فى تعريف الاطّراد أسدّ التعاريف وأمتنها حيث قال:

ليس الغرض تكرّر استعمال لفظ فى معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين[۳۱۴] ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّة من المعانى الحقيقيّة لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّى كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقيّة، لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّرداً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۸۲

لابدّ من أن تكون معلولةً لأحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا العلاقة، وحيث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطّراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة، كما أنّ عدم الاطّراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامة علامة قطعيّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد فى جملة من الموارد[۳۱۵].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفرديّة معنىً حقيقيّاً، فإن صحّ إطلاقه على سائر الأفراد أيضاً بلا استثناء كشف عن كون ذلك الكلّى من المعانى الحقيقيّة، وإلّا كشف عن كونه من المعانى المجازيّة، مثلًا إذا رأينا أنّ لفظ «الإنسان» يطلق على «زيد» بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فحيث إنّه يطلق أيضاً على سائر من يشترك معه فى الحيوانيّة والناطقيّة انكشف لنا أنّه وضع لذلك المعنى الكلّى، أعنى «الحيوان الناطق».

وإذا رأينا أنّ لفظ «الأسد» يطلق على الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحيوان المفترس ثمّ رأينا أنّه لا يطلق على من يشابهه فى المشى

أو البَخَر[۳۱۶] مثلًا انکشف لنا أنّه مجاز فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۳

کلام المحقّق صاحب الکفایة حول الاطّراد وعدمه

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم انکشاف الحقیقة والمجاز بهما، لأنّ الاطّراد وإن لم یتحقّق فی المجاز بملاحظة نوع العلائق المذکورة فی المجازات، إلّا أنّه بملاحظة خصوص ما یصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد کالحقیقة[۳۱۷].

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وفیه: أنّ الملاک فی المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقة المصحّحة للحمل والإطلاق فی قولنا: «زید أسد» هی المشابهة لا المشابهة فی الشجاعة، وإلّا فلم یصحّ قولنا: «زید بو علی سینا» و «عمرو حاتم» لکون وجه الشبه فی الأوّل هو العلم وفی الثانی الجود.

فملاک صحّة المجاز هو نوع العلائق، والنسبة بین صحّة الاستعمالات المجازیّة ووجود العلاقة عموم وخصوص مطلق، بمعنی أنّه کلّما کان المجاز صحیحاً کانت العلاقة موجودة، ولا عکس، إذ قد توجد العلاقة ولم یصحّ الاستعمال المجازی.

فالملاک نوع العلاقة، وهی لا تطّرد کما قال المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی

لکن یرد علیه أوّلًا: أنّ الاطّراد وعدمه بالمعنی الذی ذکره یرجع إلی صحّة الحمل وعدمها، فلیسا علامتین مستقلّتین.

وثانیاً: أنّ إطلاق لفظ «الإنسان» علی «زید» وسائر من یشترک معه فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۴

الحیوانیّة والناطقیّة لا یکشف عن وضعه للحیوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه علی جمیعهم کان مجازاً، کما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» علی جمیع من کان شجاعاً یکون بنحو المجاز، فلو لم یستکشف المعنی الحقیقی من التبادر وصحّة الحمل فلا یکون مجرّد الاطّراد علامة الحقیقة، ولو استکشف منهما فلا حاجة إلیه.

وثالثاً: أنّ صحّة إطلاق لفظ «الإنسان» علی «زید» مثلًا إذا کانت معلومة من الخارج فلا بحث فیه، ولکن ما الدلیل علی صحّة إطلاقه علی سائر من یشترک معه فی الحیوانیّة والناطقیّة؟

إن قلت: الدلیل هو قضاوة العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلی العالم، ومحلّ النزاع کشف الجاهل المعنی الحقیقی بنفسه من دون رجوعه إلی شخص آخر.

وبالجملة: لا طریق لنا إلی صحّة الإطلاق فی غیر المورد المعلوم، وصحّة الإطلاق فیه لا تستلزم صحّته فی سائر الموارد، إذ یمکن أن یکون الإطلاق فیه بنحو المجاز، فلا یسری إلی غیره.

کما أنّه لا طریق لنا إلی عدم صحّة إطلاق لفظ «الأسد» علی من یشابه الحیوان المفترس فی البَخَر أو المشی إلّاقضاوة العرف، فلا یکون الاطّراد علامة الحقیقة ولا عدمه علامة المجاز.

فالمحقّق الاصفهانی رحمه الله وإن أصاب فی تعریف الاطّراد إلّاأنّه أخطأ فی جعله وجعل عدمه علامتین للحقیقة والمجاز.

کلام الاستاذ البروجردی حول الاطّراد وعدمه

وذهب سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله أيضاً إلى أنّ الاطّراد وعدمه علامتان للحقيقة والمجاز، لكنّه فسّر الاطّراد بصحّة إطلاق اللفظ على المعنى فى جميع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٥

الأحوال والمقامات وعدم الاطّراد بعدم كونه كذلك، فإنّه قال:

الظاهر صحّة جعل الاطّراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقّق القمّى[٣١٨] وصاحب الكفاية، بيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ اللفظ فى الاستعمالات المجازيّة أيضاً لا يستعمل إلّافيما وضع له، غاية الأمر أنّه فى الاستعمالات الحقيقيّة يكون المراد الجدّى عين الموضوع له حقيقةً، وفى الاستعمالات المجازيّة يكون عينه أو من أفراده ادّعاءً وتنزيلًا.

وملاحة جميع المجازات ولطافتها مستندة إلى هذا الادّعاء، ف «أسد» فى قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلّافى الحيوان المفترس، غاية الأمر أنّه توسّط فى البين ادّعاء كون زيد الشجاع من أفراده، فهذه القضيّة تنحلّ إلى قضيّتين يحتاج الإخبار فى كلّ منهما إلى جهة محسّنة: مفاد إحدى القضيّتين تعلّق الرؤية برجل يرمى، ومفاد الاخرى كون هذا الرجل بالغاً فى الشجاعة حدّاً يصحّ جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فيه، وملاك الحسن فى الإخبار الأوّل ما هو الملاك فى قولك: «رأيت رجلًا يرمى» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار، بأن يفيد فائدة الخبر أو لازمها، وملاك الحسن فى الإخبار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٦

الثانى أمران:

الأوّل: حسن هذا الادّعاء ذاتاً، بأن يكون بين الموضوع له والمراد الجدّى كمال المناسبة، بحيث يحسن ادّعاء كون المراد الجدّى عين الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسمّ ذلك بمصحّح الادّعاء.

الثانى: كون المقام مقام هذا الادّعاء، فإنّه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما، بحيث تصحّح الادّعاء ولكنّ المقام غير مناسب لإظهار هذا الادّعاء، مثلًا إن كان جليسك رجلًا شجاعاً بالغاً فيها حدّاً يصحّح ادّعاء كونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادّعاء واستعمال لفظ الأسد فيه إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، كأن يكون المقصود مثلًا تحريكه إلى الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيجاء فرّق الأعداء» ولا يحسن هذا الادّعاء والاستعمال فى مقام دعوته إلى الأكل مثلًا، بأن يقال له: «يا أسد تفضّل بأكل الطعام» وبالجملة فإذا لم يكن المقام مقام إظهار شجاعته كان ادّعاء كونه أسداً وإطلاق الأسد عليه قبيحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أنّ الإخبار فى قولنا: «رأيت رجلًا يرمى» يحتاج إلى محسّن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل، وأمّا الإخبار فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاثة:

الأوّل: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤية به.

الثانى: حسن ادّعاء كونه أسداً، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إنّ جعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعنى الموارد التى يوجد فيها بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٧

الموضوع له والمراد الجدّى كمال المناسبة، بحيث تكون العلاقة من أظهر خواصّ الموضوع له.

وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطّرد» واضح الفساد، بعدما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لا يكفى فى الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

والحاصل: أنّه بعدما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل فى المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو

الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف- مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء- على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلک يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال[٣١٩].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقى حسن مطلقاً، وهذا معنى الاطّراد، بخلاف الاستعمالات المجازيّة، فإنّها لا تحسن إلّافى بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظريّة السيّد البروجردى رحمه الله

وفيه أوّلًا: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقى دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد عَلَماً فى العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليک يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقةً، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهّار اغفر لى» بل يناسب أن يُقال: «يا غفّار

اغفر لى» مع كون الأوّل أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.

وثانياً: لا طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلّابالعرف أو العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثانى يستلزم عدم الحاجة إلى الاطّراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأى المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الاطّراد علامة الحقيقة بل لا علامة لها غيره من دون أن يجعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز.

وفسّر الاطّراد بإطلاق اللفظ وإرادة معنى خاصّ فى جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ فى معنى مخصوص فى موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عمليّة لتعليم اللغات الأجنبيّة، واستكشاف حقائقها العرفيّة.

توضيح ذلک: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغة السائرة فى هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيّة، أو المجازيّة، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلک المعانى فى جميع الموارد حصل له

العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطّراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلًا إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء فى معناه المعهود، ولكنّه شکّ فى أنّه من المعانى الحقيقيّة، أو من المعانى المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطّراد علم بأنّه من المعانى الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلک: أنّ الاطّراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً،

فإنّ تصریح الواضع وإن کان یعلم به الحقیقة إلّاأنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن کان یثبت به الوضع کما عرفت إلّاأنّه لابدّ من أن یستند إلی العلم بالوضع، إمّا من جهة تصریح الواضع، أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر، فیستند إلی الثانی لا محالة[۳۲۰].

إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

ولا یخفی أنّ کلامه یحتاج إلی توجیه، لأنّ الاطّلاع علی جمیع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلابدّ من أن یرید بقوله: «فی جمیع الموارد» موارد کثیرة.

ثمّ یرد علیه: أنّ الجاهل إذا رأی استعمالات أهل المحاورة، فتارةً یعلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۰

بمجرّد الاستعمالات الأوّلیّة أنّ فهم المعنی عندهم مستند إلی حاقّ اللفظ لا إلی القرینة، فهو من قبیل التبادر عند الغیر لا الاطّراد، واخری یحتمل استناد فهم المعنی إلی القرینة حتّی بعد الاستعمالات الکثیرة، فالاطّراد لا یکون علامة الحقیقة، لاحتمال کونه فی جمیعها مجازاً، وثالثةً یعلم بعدها أنّ فهم المعنی مستند إلی حاقّ اللفظ- وإن کان یحتمل فی الاستعمالات الأوّلیّة استناده إلی القرینة- فهذا أیضاً من قبیل التبادر، لأنّ کون التبادر علامةً للحقیقة مشروط باستناده إلی حاقّ اللفظ کما عرفت فی مبحثه، وهذا الشرط وإن لم یکن متحقّقاً فی الاستعمالات الأوّلیّة فرضاً إلّاأنّه تحقّق بعد الاستعمالات الکثیرة، ولو کان الاطّراد موجباً لإحراز الحقیقة لکان فی الصورة الثانیة أیضاً- وهی ما إذا احتمل استناد فهم المعنی إلی القرینة حتّی بعد الاستعمالات الکثیرة- موجباً له، لتحقّق الاطّراد هناک أیضاً، فالکاشف للمعنی الحقیقی هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوّلیّة أو بعد الاستعمالات الکثیرة.

وأمّا الأطفال فهم یفهمون معانی اللغات بمجرّد الاستعمال الأوّل، والتکرار إنّما هو لأجل أن لا ینسوها، لا لأجل أن یتحقّق الاطّراد ثمّ یفهمونها.

نتیجة البحث

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه: أنّ التبادر وتبادر الغیر علامتان للحقیقة والمجاز مطلقاً[۳۲۱]، وکذلک صحّة الحمل والسلب عند أهل المحاورة لا عند الجاهل المستعلم، وأمّا الاطّراد وعدمه فلا ینکشف الحقیقة والمجاز بهما أصلًا.

هذا تمام الکلام فی الحقیقة والمجاز.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۱

فی تعارض الأحوال

الأمر الثامن فی تعارض الأحوال

اشارة

إنّ للّفظ أحوالًا خمسة:

التجوّز، والاشتراک، والتخصیص، والنقل، والإضمار

مسلک صاحب الکفایة فی تعارض الأحوال

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه وبین المعنی الحقیقی إلّابقرینة صارفة عنه إلیه، وأمّا إذا دار الأمر بینها فالأصولیّون وإن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوهاً، إلّاأنّها استحسانیّة لا اعتبار بها إلّاإذا کانت موجبة لظهور اللفظ فی المعنی[۳۲۲]، لعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۲

مساعدة دلیل علی اعتبارها بدون ذلک کما لا یخفی[۳۲۳].

إنتهی کلامه رحمه الله.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول أصالة عدم النقل

ولا بأس بصرف عنان الکلام إلی بحث تعرّضه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی أصالة عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الکفایة فی تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلًا لفظیّاً عند دوران الأمر بین النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم فی الاحتجاج به، وهو أصالة عدم النقل، ویقال:

إنّها أصل عقلائی حجّة مع جمیع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم علیها إنّما هو فیما إذا شکّ فی أصل النقل لا مع العلم به والشکّ فی تقدّمه علی الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرک لهذا الأصل عندهم فی الأوّل هو حکم الفطرة[۳۲۴] الثابتة لهم من عدم رفع الید عن الحجّة بلا حجّة، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلائی، إذ هو ممّا لا أصل له کما سیوافیک إن شاء اللّه فی محلّه وأنّ عملهم علیه فی بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غیر مسألة الاستصحاب، وأمّا عدم حجّیّته فی القسم الثانی ولو مع العلم بتاریخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلک منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعویلهم علیه.

والعجب من شیخنا[۳۲۵] العلّامة حیث ذهب إلی الاحتجاج بالقسم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۳

الأخیر[۳۲۶]، قائلًا بأنّ الحجّة لا یرفع الید عنها إلّابحجّة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّة، فلا یتجاوز عنه إلّابعد العلم بالوضع الثانی.

وأنت[۳۲۷] خبیر بأنّ المتّبع لدیهم والحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعین مع الشکّ فی تقدّم الثانی منهما علی الاستعمال وتأخّره عنه یمنع عن انعقاده کما هو ظاهر[۳۲۸].

أضف إلی ذلک أنّه لا معنی للفرق بین الأقسام[۳۲۹] بعد کون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثانی للوضع الأوّل حال الاستعمال[۳۳۰].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایة وسیّدنا الاستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسة لترجیح أحدها.

والحقّ أیضاً ما ذهب إلیه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراسانی فی بعض مباحثه[۳۳۱] من أنّ القدر المتیقّن من ثبوت أصالة عدم النقل عند العقلاء ما إذا شکّ فی أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم یعلم تقدّمه علی الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشکوکة لو لم ندّع العلم بعدم الثّبوت، ولا ریب فی أنّ الشکّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۵

الأمر التاسع فی الحقیقة الشرعیّة

اشارة

اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشرعیّة وعدمه، وفی الکتب القدیمة أبحاث طویلة حولها، لکنّ الحقّ أنّ ثبوتها یتوقّف علی أمرین:

أ- أن یکون معانی ألفاظ العبادات[۳۳۲] کالصلاة والصوم والحجّ ونحوها مستحدثة فی شرعنا ولم یکن لها قبل الإسلام عین ولا أثر.

ب- أن یثبت نقل هذه الألفاظ من المعانی اللغویّة إلی المعانی الشرعیّة بید الشارع المقدّس.

ولـدینا امور تدلّ علی انتفاء کلا الأمرین، لحکایة بعضـها عن ثبوت هذه المعانی قبل الإسـلام وبعضـها عن عدم نقل ألفاظها بید النبیّ صلی الله علیه و آله.

۱- أنّ التاریخ الموجود بین أیدینا الحافظ لسیرة النبیّ صـلی الله علیه و آله وحیاته وأفعاله حتّی العادی منها فضلًا عمّا له ربط بالتشریع لم یحفظ ذکراً عن وضـعه صـلی الله علیه و آله هـذه الألفاظ بإزاء المعانی الشـرعیّة، وکـذا الأئمّـة علیهم السـلام الذین نقلوا کثیراً من أقواله صـلی الله علیه و آله وأفعاله لم ینقلوا وضـعها بإزائها، مع أنّه لو کان لنقله الأئمّة علیهم السلام بل التاریخ أیضاً، لکونه من الامور المهمّة التی توفّرت الدواعی علی نقله، ولو نقله التاریخ أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۶

الأئمّة علیهم السلام لوصل إلینا، لعدم الداعی علی إخفاء مثله.

بل لو کان صلی الله علیه و آله ینقل الألفاظ من المعانی اللغویّة إلی الشرعیّة باستعمالها فی غیر ما وضعت له کما إذا وضعت له[۳۳۳]، لنقل فی التاریخ والآثار المنقولة عن الأئمّة علیهم السلام.

۲- أنّ القرآن الکریم یدلّ علی عدم کون هذه المعانی مستحدثة، فإنّه قال:

«کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ»[۳۳۴]، وقال حاکیاً عن عیسـی علیه السـلام: «وَأَوْصَانِی بِالصَّلَاةِ وَالزَّکَاةِ مَا دُمْتُ حَیّاً»[۳۳۵]، وقال لإبراهیم علیه السـلام بعـد بنائه للکعبـة: «وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ»[۳۳۶]، بل کان للمشـرکین قبل الإسـلام عمل کانوا یسمّونه صلاةً حیث قال سبحانه: «وَمَا کَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلَّا مُکَاءً[۳۳۷] وَتَصْدِیَةً»[۳۳۸].

فمعانی ألفاظ العبادات کانت متحقّقـة قبل الإسـلام[۳۳۹] وإن لم تکن بهـذه الکیفیّـة التی عندنا، إلّاأنّ المغایرة فی الکیفیّة لا تقتضـی المغایرة فی الماهیّة، کما أنّ الصـلاة الواجدة لجمیع أجزائها وشرائطها مغایرة لصلاة الغریق مثلًا من حیث الکیفیّة، لا من حیث الماهیّة، فإنّ کلّاً منهما صلاة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۷

إن قلت: لعلّ النقل وقع فی لسان الأنبیاء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلینا، علی أنّه یستلزم أن لا یترتّب علی البحث فائدة أصـلًا، للزوم حمل کلام اللَّه تعالی والنبیّ صلی الله علیه و آله علی المعانی المنقول إلیها فی لسانهم علیهم السلام.

۳- أنّ الوضع لو تحقّق لکان بعدما کثر المسلمون بعد الهجرة إلی المدینة، وأمّا فی مکّة، ولاسیّما فی أوائل البعثة فلم یعقل وضع النبیّ صلی الله علیه و آله لفظ الصـلاة مثلًا للعبادة المخصوصة، لقلّة الابتلاء بها بقلّة المسلمین، فالوضع کان لغواً لخلوّه عن الغرض الذی هو سهولـة التفهیم والتفهّم، مع أنّه تعـالی قـال فی سورة المزمّـل المکّیّـة النازلـة فی أوائل البعثـة: «وَأَقِیمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ»[۳۴۰] وفی سورة الأعلی المکّیّـة: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی* وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی»[۳۴۱] وهکـذا غیرهمـا من الآیـات المکّیّـة، ولا ریب فی أنّ المراد بالصلاة والزکاة فی هذه الآیات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعلّ القرینة تدلّ علی المراد منها.

قلت: لا قرینة فی البین، أمّا المقالیّة فواضح، وأمّا الحالیّة فلأنّ القرآن کتاب أبدی ومعجزة خالدة، ومثله لا یحتفّ بقرینة حالیّة لا یطّلع علیها إلّا الموجودون حال النزول.

فذکر ألفاظ العبادات فی الآیات المکّیة یدلّ علی تحقّقها قبل الإسلام.

وأمّا قوله صلی الله علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی اصلّی»[۳۴۲] فهو للدلالة علی کیفیّة الصلاة فی الإسلام لا علی ماهیّتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۸

فیستنتج من هذه الامور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقیقة الشرعیّة.

ولکن لا بأس بصرف عنان الکلام إلی البحث عن المسألة بطریقة القوم اختصاراً، سیّما أنّک ستعرف أنّه لا یخلو عن الثمرة العملیّة، فنقول:

رأی صاحب الکفایة فی مسألة الحقیقة الشرعیّة

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إمکان الاستعمال المحقّق للوضع ووقوعه فی لسان الشارع، فإنّه قال:

إنّ الوضع التعیینی کما یحصل بالتصریح بإنشائه کذلک یحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له کما إذا وضع له، بأن یقصد الحکایة عنه والدلالة علیه بنفسه لا بالقرینة، وإن کان لابدّ حینئذٍ من نصب قرینة إلّاأنّه للدلالة علی ذلک لا علی إرادة المعنی کما فی المجاز ...

إذا عرفت هذا فدعوی الوضع التعیینی فی الألفاظ المتداولة فی لسان الشارع هکذا قریبة جدّاً، ومدّعی القطع به غیر مجازف قطعاً[۳۴۳].

کلام المحقّق النائینی فی الإستعمال المحقّق للوضع

واستشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع مستلزم للجمع بین اللحاظین الآلی والاستقلالی فی اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل فی المعنی کان ملحوظاً بنحو التبعیّة والآلیّة، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنی المستعمل فیه حتّی کأنّه هو الملقی إلی المخاطب من دون وساطة اللفظ،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۹۹

وإذا وضع للمعنی کان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بین الاستعمال والوضع فی إطلاق واحد مستلزم للجمع بین اللحاظین، وهو مستحیل[۳۴۴].

ردّ کلام المحقّق النائینی من قبل المحقّق العراقی رحمه الله

وأجاب عنه المحقّق العراقی صاحب کتاب «مقالات الاصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظین، لأنّ اللحاظ الآلی متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالی بطبیعیّه ونوعه، فإنّ الاستعمال یرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه یرتبط بنوعه من أیّ شخص صدر وفی أیّ شرائط تحقّق، ألا تری أنّک إذا قلت: «وضعت لفظ زید لهذا المولود» کان المراد نوع لفظ «زید» وطبیعیّه، وأمّا إذا استعملته فی المعنی بقولک: «رأیت زیداً» کان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منک، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤیة الهلال» مثلًا، وأراد بلفظ الصلاة المعنی الشرعی الذی هو غیر ما وضع له فرضاً، ولکنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له کان المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه فی هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلی به، والموضوع نوعه وطبیعیّه، فتعلّق اللحاظ الاستقلالی به، فلا یتحقّق الجمع بین اللحاظین فی متعلّق واحد[۳۴۵].

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ الاستعمال وإن کان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فیختلف متعلّق اللحاظین، إلّاأنّه لا یمکن فی إطلاق واحد إطلاق شخص

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۰۰

اللفظ ونوعه کلیهما ومع ذلک استعماله فی المعنی، ضرورهٔ أنّه لیس لنا عند الاستعمال إلّاأمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا یقال: فکیف قلت بصحّهٔ إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه فی مثل «زید لفظ»؟

فإنّه یقال:- مضافاً إلی الاختلاف فی صدق الاستعمال هناک کما عرفت- لم یکن[۳۴۶] هناک إلّااستعمال شخص اللفظ فی نوعه وطبیعیّه، فکان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فیه نوعه ولم یکن لنا شیء ثالث، بخلاف ما یدّعیه المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلی استعمال شخصه فی المعنی، فإنّه مستلزم لتحقّق امور ثلاثهٔ: شخص اللفظ ونوعه والمعنی. هذا.

بیان ما هو الحقّ فی جواب المحقق النائینی رحمه الله

ولکن یمکن أن یُجاب عن کلام المحقّق النائینی رحمه الله بأنّا لا نسلّم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعیّهٔ والآلیّهٔ فی جمیع موارد استعماله فی المعنی، فإنّه قد یکون لحاظه استقلالیّاً حتّی فی الاستعمالات المتعارفهٔ، ولذا تری بعض الخطباء یزیّنون کلامهم بالألفاظ الجمیلهٔ، وربما یُقال فی شأنهم: فلان ماهر فی استخدام الألفاظ الحسنهٔ عند الخطابهٔ، ولا ریب فی أنّ تزیین الکلام باستخدام الألفاظ الجمیلهٔ مستلزم لتعلّق اللحاظ الاستقلالی بها.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من إمکان الاستعمال المحقّق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بین اللحاظین، فإنّ لحاظ اللفظ وإن کان آلیّاً فی أکثر الاستعمالات، إلّاأنّ لحاظه مستقلّاً لیس بمحال.

بل ما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ أمر عقلائی، ألا تری أنّک إذا رزقت ولداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۰۱

قد تقول فی مقام تسمیته: «إنّی سمّیته زیداً» وقد یتعلّق غرضک بأن تقول ابتداءً: «ائتونی بزید» مریداً تسمیته به، فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائی.

لکنّه هل هو حقیقهٔ أو مجاز؟

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لیس واحداً منهما، أمّا عدم کونه حقیقهً فلاستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، وأمّا عدم کونه مجازاً فلدلالته علیه بنفسه بلا مراعاهٔ ما اعتبر فی المجاز من العلاقهٔ، ولا ضیر فی عدم کون الاستعمال حقیقهً ولا مجازاً بعدما کان ممّا یقبله الطبع ولا یستنکره، وقد عرفت سابقاً[۳۴۷] أنّه فی الاستعمالات الشائعهٔ فی المحاورات ما لیس بحقیقهٔ ولا مجاز[۳۴۸].

والحقّ أنّه حقیقهٔ، لأنّ الاستعمال الحقیقی کما یتحقّق مع سبق الوضع علیه کذلک یتحقّق مع مقارنته له کما فی المقام، إذ لا ملزم لاشتراط سبقه علیه، ولا یصحّ قیاس المقام بمسألهٔ إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه ونحوه، لعدم إمکان تحقّق الحقیقهٔ فیه، لاستعماله فی غیر ما وضع له مع أنّ المستعمل لا- یرید به الوضع بل مجرّد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقهٔ المعتبرهٔ فیه بین نوع اللفظ مثلًا ومعناه.

فالاستعمال وإن کان یمکن أن یکون فاقداً للحقیقهٔ والمجاز کما فی إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه، إلّاأنّه حقیقهٔ فی المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع علی الاستعمال الحقیقی.

وکیف کان فلا- إشکال فی صحّهٔ ما ادّعاه صاحب الکفایهٔ أوّلًا من إمکان الاستعمال المحقّق للوضع، کما عرفت، لکنّ الکلام فی

دعواه الثانية، وهى وقوعه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۲

فى لسان الشارع.

هذا بالنسبة إلى الوضع التعيينى.

وأمّا الحقيقـة التعيّنيّة فلا شـبهة فى وقوعها فى عصـر الصادقين عليهما السـلام فى لسانهما وبعده فى لسان الأئمّة المتأخّرين، بل قبله فى لسان الأئمّـة المتقـدّمين عليهما، فإنّ ألفاظ العبادات صارت حقيقـةً فى المعانى الشـرعيّة لا محالـة فى عصـر الإمام الأوّل أمير المؤمنين عليه السـلام فى لسانه بسـبب كثرة الاسـتعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيّما فى زمن خلافته الظاهريّة المتحقّقة بعد خمس وعشرين سنة من وفاة النبىّ صلى الله عليه و آله.

بقى الكلام فى الألفاظ المستعملة فى كلامه صـلى الله عليه و آله، والظاهر أنّ تحقّق كثرة الاسـتعمال فيها فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله بحيث تصـير حقيقـةً تعيّنيّـة غير معلوم بـل ممنوع، لكنّ الإنصاف أنّ منع حصول كثرة الاسـتعمال كـذلك فى زمان الشارع صلى الله عليه و آله فى مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابرة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ولا يخفى أنّ هـذا كافٍ لحمل كلامه صـلى الله عليه و آله على المعانى الشـرعيّة الجديـدة، وإن لم يتعرّضه صاحب الكفايـة، بل ربما يسـتظهر من كلامه عدم الكفاية؛ وذلك لأنّه صـلى الله عليه و آله كان عالماً ببلوغ كثرة الاسـتعمال فى لسان المتشرّعة الموجودين فى عصره إلى حدّ الحقيقة التعيّنيّة، فكان مستغنياً عن ذكر القرينة على إرادتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۳

ثمرة النزاع فى الحقيقة الشرعيّة

ثمّ بناءً على مشى المشهور فى هذا البحث وقع النزاع فى ترتّب الثمرة عليه، وفى أنّها ما هى؟

قـال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعـة فى كلام الشارع بلا قرينـة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال[۳۴۹].

فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأنّ الشارع المقـدّس قال: «صلِّ عنـد رؤية الهلال» فلابدّ من الحكم بوجوب الصـلاة عند الرؤية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعلمنا بتأخّر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدّعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخّره.

وذهب بعضـهم إلى أنّ تلـك الألفـاظ تحمـل على المعـانى الشـرعيّة بنـاءً على الثبوت وإحراز تـأخّر الاسـتعمال، لكنّهـا لا تحمل على المعانى اللغويّة بناءً على عدمه، بل مجملة مردّدة بينهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز تجرى أصالة الحقيقة، فلم لا تحمل فى الفرض الثانى على المعانى اللغويّة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۴

قلت: تقـدّم الحقيقـة على المجـاز مسـلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفـة، بخلاف المجاز المشـهور الـذى يساوى احتماله لاحتمال الحقيقـة إذا اطلق اللفظ بلا قرينـة لأجل انس الـذهن به كانسه بالحقيقـة، والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهورة فى المعانى الجديدة الشرعيّة وإن أمكن إنكار كونها حقيقةً فيها.

ولكن ذهب المحقّق النـائينى وتبعه بعض الأعلام إلى أنّه لا ـ ثمرة للمسألـة أصـلًا، واسـتدلّا عليه بأنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه فى المراد الاسـتعمالى من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشـرعيّة أم لم نقل، لأنّ الحقيقة الشـرعيّة وإن فرض أنّها لم تثبت إلّاأنّه لا ريب فى صـيرورة هذه الألفاظ حقيقةً فى المعانى الشـرعيّة فى عرف المتشـرّعة بعد النبىّ صلى الله عليه و آله، فإذن لابدّ من حمل ما اشتمل على ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّة عليهم السـلام- وهى كثيرة جدّاً بالنسبة إلى الأحاديث النبويّة- على المعانى الشرعيّة، لكونهم من

المتشرّعة، بل فی رأسهم.

بقی الکلام فی ألفاظ الکتاب والأحادیث النبویّة، وحیث إنّ ألفاظ الکتاب وأکثر أحادیثه صلی الله علیه و آله واصلة إلینا بواسطة الأئمّة علیهم السلام فلا محالة هی أیضاً تحمل علی المعانی الشرعیّة، وأمّا ما وصل إلینا منه صلی الله علیه و آله من غیر طریقهم علیهم السلام فإمّا لا یشتمل علی ألفاظ العبادات أو یکون معلوم المراد، فلیس لنا حدیث نبویّ مشتمل علی لفظ الصلاة والزکاة والحجّ ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمرة للنزاع فی هذه المسألة أصلًا، بل هو بحث علمی فقط[۳۵۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۵

وفیه- مضافاً إلی أنّ ألفاظ الکتاب وصلت إلینا بالتواتر[۳۵۱] لا بأخبار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۶

الأئمّة علیهم السلام، لعدم حجّیّة خبر الواحد فیها، ولذا نقول بکونه قطعی السند، ولعلّ المراد معانی الکتاب والتعبیر بألفاظه من طغیان القلم- أنّ دعوی عدم ورود حدیث نبویّ عن غیر طرق الأئمّة علیهم السلام مشتمل علی ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفة، لتوقّفها علی إحاطة کاملة علی کتب الحدیث المؤلّفة من قبل الشیعة وأهل السنّة، مع أنّ الإحاطة علی جمیعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «کنز العمّال» و «وسائل الشیعة» یکون مطبوعاً فی مجلّدات کثیرة ضخمة.

علی أنّ دعوی لزوم حمل کلّ ما ورد بواسطتهم علیهم السلام من الأحادیث النبویّة علی المعانی الجدیدة الشرعیّة فاسدة، لعدم الفرق بین ما یکون مرویّاً بطرقهم أو بطرق غیرهم من حیث المفاد والمراد، وإن کان صدق الراوی فی الأوّل مقطوعاً وفی الثانی مشکوکاً.

نعم، إذا کان روایتهم علیهم السلام عنه صلی الله علیه و آله بنحو النقل بالمعنی أو فی مقام بیان الحکم أو لأجل الاستشهاد علی کلامهم فلابدّ من حملها علی المعانی الشرعیّة، لما عرفت من صیرورة ألفاظ العبادات حقیقةً فیها عند المتشرّعة الذین فی رأسهم الأئمّة المعصومون علیهم السلام.

وأمّا إذا کان روایتهم علیهم السلام مجرّد النقل عنه صلی الله علیه و آله فلا موجب لحملها علی المعانی الشرعیّة ما لم یثبت کون ألفاظ العبادات حقیقةً فیها فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله، وهذا وإن کان نادراً لکون أکثر ما نقلوا عنه صلی الله علیه و آله لأجل الاستشهاد أو بیان الحکم، إلّاأنّه یکفی فی تحقّق الثمرة للبحث.

فما ادّعاه المحقّق النائینی وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمرة علیه أصلًا ممنوع.

والحقّ فی المسألة ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشارع بلا قرینة علی معانیها اللغویّة مع عدم الثبوت، وعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۷

معانیها الشرعیّة علی الثبوت فیما إذا علم تأخّر الاستعمال، وأمّا إذا لم یعلم ذلک فاللفظ مجمل، إذ لا طریق إلی المعنی اللغوی ولا الشرعی.

وذهب بعضهم إلی حمله حینئذٍ علی المعنی الشرعی، لأصالة تأخّر الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بها أصالة تأخّر الحادث.

وفیه: أنّها لیس أصلًا عقلائیّاً، ضرورة أنّا إذا شککنا فی أنّ زیداً هل جاء من السفر یوم الخمیس أو الجمعة لا یحکم العقلاء بتأخّر المجیء عن الخمیس کما هو ظاهر.

وإن ارید بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخّر الحادث فهو لم یکن متیقّناً فی زمان حتّی یستصحب، لکونه مشکوکاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحقّقه فلیس حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی. نعم، له ملازم عقلیّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقّق الاستعمال إلی زمان الوضع ملازم لتأخّره عنه، ویترتّب علیه لزوم حمل کلامه صلی الله علیه و آله علی معناه الشرعی.

بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأنّ لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعى أثر عقلىّ للتأخّر، لعدم وروده فى دليل شرعى أصلًا، فهو أثر عقلى لملازم المستصحب.

على أنّه لو فرض جريان الاستصحاب فى المقام فلا يجرى إلّافى صورة واحدة، وهى ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلّا فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب فى المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب فى كليهما ووقع التعارض بينهما.

وذهب بعض آخر- فيما إذا لم يعلم تأخّر الاستعمال- إلى حمله على المعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۸

اللغوى، لأصالة عدم النقل.

وقد مرّ أنّ أصالة عدم النقل وإن كانت أصلًا عقلائيّاً إلّاأنّ مورده ما إذا شكّ فى أصل النقل لا فى تقدّمه وتأخّره.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالطريقة المشهورة بينهم وإن لم يكن له أساس أصلًا بملاحظة ما قدّمناه من الامور الثلاثة، إلّاأنّه على فرض صحّته لا يخلو عن الثمرة وإن كانت نادرة.

هذا تمام الكلام فى الحقيقة الشرعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۹

فى الصحيح والأعمّ

الأمر العاشرفى الصحيح والأعمّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة.

وقبل الخوض فى أدلّة القولين يذكر امور:

تصحيح عنوان البحث

منها: أنّ هذا البحث مستقلّ غير متفرّع على النزاع فى الحقيقة الشرعيّة، فلابدّ من أخذ عنوان فيه شامل لجميع الأقوال فى ذلك البحث، وهى أربعة:

أ- أنّ ألفاظ العبادات وضعت للمعانى الشرعيّة بالوضع التعيينى الحاصل بالتصريح أو بالاستعمال المحقّق للوضع.

ب- أنّها صارت حقيقةً تعيّنيّة لها.

ج- أنّها لم توضع لها ولم تصر حقيقةً فيها أصلًا، وإنّما استعملت فيها مجازاً.

د- ما نسب إلى الباقلانى من أنّها لم تستعمل فى المعانى الشرعيّة أصلًا، بل استعملت فى المعانى اللغويّة والدالّ على سائر منضمّاتها قرائن خاصّة أو قرينة عامّة، مثلًا لم تستعمل الصلاة فى الشريعة إلّافى الدعاء، ويدلّ على كلّ واحد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۰

من الركوع والسجود ونحوهما قرينة خاصّة أو على جميعها قرينة عامّة، هذه هى الأقوال فى مبحث الحقيقة الشرعيّة.

وحيث إنّ العنوان[۳۵۲] المذكور فى كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين[۳۵۳]- لأنّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا- يعقل أن

یبحثوا فی أنّها هل تکون موضوعة للصحیحة أو للأعمّ- غیّره صاحب الکفایة بقوله: إنّه وقع الخلاف فی أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحیحة أو الأعمّ منها[۳۵۴].

وهو وإن عمّ الحقیقة التعیّنیّة التی لایصدق علیها الوضع عندنا، إلّاأنّه لا یشمل القول بالمجاز، ضرورة أنّ اللفظ إذا استعمل فی معنی مجازاً بمعونة القرینة فلایصیر اسماً له.

فالعنوان المذکور فی الکفایة لا یشمل إلّاالقول بثبوت الحقیقة الشرعیّة تعییناً أو تعیّناً، وأمّا من أنکرها فلا مجال لدخوله فی هذا البحث أصلًا، مع أنّه قدس سره ذهب إلی إمکان دخوله فیه ثبوتاً بقوله: وغایة ما یمکن أن یقال فی تصویره أنّ النزاع وقع علی هذا فی أنّ الأصل فی هذه الألفاظ المستعملة مجازاً فی کلام الشارع هو استعمالها فی خصوص الصحیحة أو الأعمّ، بمعنی أنّ أیّهما قد اعتبرت العلاقة بینه وبین المعانی اللغویّة ابتداءً وقد استعمل فی الآخر بتبعه ومناسبته کی ینزّل کلامه علیه مع القرینة الصارفة عن المعانی اللغویّة وعدم قرینة اخری معیّنة للآخر[۳۵۵].

نعم، استشکل علیه إثباتاً بقوله: وأنت خبیر بأنّه لا یکاد یصحّ هذا إلّاإذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۱

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت کذلک وأنّ بناء الشارع فی محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرینة اخری علی إرادته بحیث کان هذا قرینة علیه من غیر حاجة إلی قرینة معیّنة اخری وأنّی لهم بإثبات ذلک[۳۵۶].

وإن عبّرنا عن المسألة ب «إنّ الأصل فی استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فی خصوص الصحیحة أو الأعمّ منها»[۳۵۷] شمل جمیع الأقوال إلّا قول الباقلانی المنکر للاستعمال رأساً، فإنّه یشکل جریانه فیه.

أمّا جریانه فی القولین الأوّلین فواضح، وأمّا فی القول الثالث فبالتقریب المذکور فی الکفایة، وهو أنّ الاستعمال وإن کان علی هذا القول فی کلّ واحد من الصحیح والفاسد مجازاً، إلّاأنّه وقع الخلاف فی أنّ أیّهما هو المجاز الأصلی الذی قد اعتبرت العلاقة بینه وبین المعنی اللغوی، وقد استعمل فی الآخر بتبعه ومناسبته[۳۵۸] کی ینزّل کلام الشارع علیه مع القرینة الصارفة عن المعانی اللغویّة وعدم قرینة اخری معیّنة للآخر.

فعلی هذا لا یحتاج المعانی اللغویّة إلی قرینة أصلًا، بخلاف الشرعیّة، ولا فرق بین الصحیحة والفاسدة فی مقدار القرینة المحتاج إلیها علی القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحیح، فإنّ المعنی الصحیح بناءً علیه یحتاج إلی قرینة واحدة صارفة عن المعنی اللغوی، والفاسد إلی قرینتین: إحداهما صارفة، والاخری معیّنة، أو إلی قرینة واحدة ذات البُعدین.

بقی الکلام فی قول الباقلانی، ولا یمکن تصویر النزاع فی المقام علی قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّة علی سائر المنضمّات من الأجزاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۲

والشرائط لو کان لکلّ جزء أو شرط قرینة خاصّة، کما إذا قال: صلِّ وکبّر وارکع واسجد و ...

نعم، لو کان الدالّ علی جمیع الأجزاء والشرائط قرینة واحدة عامّة- کما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط- لأمکن تصویر النزاع علی قوله أیضاً، بأن یقال: إنّ قضیّة القرینة هل هی تمام الأجزاء والشرائط أو هما فی الجملة؟

معنی الصحّة والفساد

ومنها: أنّه ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ الصحّة عند الکلّ بمعنی واحد، وهو التمامیّة، وتفسیرها بإسقاط الإعادة والقضاء کما عن الفقهاء، أو بموافقة الأمر أو الشریعة کما عن المتکلّمین، أو غیر ذلک[۳۵۹]، إنّما هو بالمهمّ لکلّ منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلمّا کان غرض الفقیه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحّة العبادة بسقوطهما،

وكان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلًا لاستحقاق المثوبة فسّرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى، ومنه ينقدح أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بحسب اخرى[۳۶۰].

وهو رحمه الله وإن لم يبيّن معنى الفساد إلّاأنّ مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۳

النقصان، لأنّه مقابل للتماميّة التى فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتماميّة عنده مترادفتان وكذلك الفساد والنقصان.

وفيه أوّلًا: أنّ التقابل بين التماميّة والنقصان تقابل العدم والملكة، فإنّ الناقص هو الذى من شأنه أن يكون تامّاً ولكنّه بالفعل غير تامّ، كما يقال للإنسان الذى له رجل واحدة: إنّه ناقص، لأنّ من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أنّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لكون الفساد أمراً وجوديّاً كالصحّة، ولذا إذا قيل: هذا التفّاح فاسد، يصحّ السؤال بأنّه أين فساده؟ مع أنّه لو كان أمراً عدميّاً لم يصحّ هذا السؤال، لعدم إمكان إرائته ولا رؤيته.

وثانياً: أنّ موارد استعمالهما مختلفة عرفاً، فإنّه يقال للأعمى مثلًا: إنّه ناقص، ولا يقال له: إنّه فاسد، وينعكس الأمر فى التفّاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أنّ الصحّة لا تكون مرادفةً للتماميّة ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفيّة وتعبيرات العلوم أنّ التماميّة والنقصان يستعملان فى موردين:

الأوّل: الشيء المركّب، فإنّه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنّه تامّ وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنّه ناقص.

الثانى: الشيء البسيط المشكّك بلحاظ مراتبه المختلفة كما أشار إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۳۶۱]، كالوجود، حيث يطلق التماميّة والكمال على مرتبته العالية، وهى وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازلة، وهى وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۴

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.

وأمّا الصحّة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتّب الآثار المترقّبة من النوع وعدمه، فلو ترتّب على بطّيخ مثلًا الآثار المترقّبة من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلّا ففاسداً.

ففساد مثل البطّيخ والتفّاح ليس لكونه أمراً مركّباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتّب عليه الغرض المترقّب منه.

إن قلت: فلِمَ يطلق الصحّة والفساد على العبادات المركّبة، كالصلاة، فيقال للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط: إنّها صحيحة، ولفاقدة الركوع مثلًا: إنّها فاسدة؟

قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.

توضيحه: أنّ الصلاة وإن كانت أمراً مركّباً، إلّاأنّ الشارع جعل لها وحدةً اعتباريّة ذات أثر خاصّ.

ويؤيّده أمران:

أ- أنّ الشارع سمّى الضحك والبكاء والتكلّم ونحوها بقواطع الصلاة، فإنّ القطع إنّما يتحقّق فيما له وحدة اتّصاليّة، وإلّا فلا يؤثّر مثل الضحك فى عدم تحقّق أجزاء الصلاة.

ب- ما ورد فى بعض الأخبار من أنّ الصلاة إحرام صغير بدئه تكبيرة الإحرام وختمه التسليم.

فالصلاة عند الشارع أمر واحد بسيط يترتّب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كلّ تقيّ، وناهية عن الفحشاء والمنكر

وغيرها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٥

فإذا لم تشتمل على الركوع مثلًا يطلق عليها أنّها فاسدة، لا لكونها مركّبة من أجزاء منها الركوع وهى فاقدة له، بل لعدم ترتّب الآثار المترقّبة عليها.

تصوير محلّ النزاع بناءً على عموميّة معنى العبادات

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات مسانخة[٣٦٢] لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له، ويدلّ عليه أمران:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلًا لا ينتقل الذهن إلى الأفراد، بل إلى الطبيعة كما هو واضح.

الثانى: أنّه لا- ريب فى أنّ المراد بها فى لسان الأدلّة مثل آية: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[٣٦٣] ونحوها معنى عامّ، ولا يمكن القول بأنّها لم تستعمل فيها فى معناها.

وبالجملة: لا ريب فى عموميّة ألفاظ العبادات من حيث الوضع والموضوع له بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، ومن حيث المستعمل فيه بناءً على عدمه، سواء قلنا فى المقام بالصحيح أو بالأعمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: يشكل تصوير محلّ النزاع، لعدم إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، لأنّ المعنى العامّ الذى تصوّره الشارع من الصلاة مثلًا عند الوضع أو الاستعمال لو كان صلاة الحاضر الجامعة لتمام الأجزاء والشرائط لم تكن صحيحةً للمسافر، ولو كان صلاة المسافر كذلك لم تكن صحيحة للحاضر، والصلاة مع الطهارة الترابيّة أيضاً صحيحة فى حالة، فاسدة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٦

اخرى، وهكذا بالنسبة إلى سائر الحالات، فما الذى يكون صحيحاً فى جميع الأحوال لكى يتصوّره الشارع ويضع اللفظ بإزائه أو يستعمله فيه؟

إن قلت: يمكن أن يتصوّر «الصلاة الصحيحة» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم يؤخذ «الصحيح» بالحمل الأوّلى فى معنى الصلاة قطعاً، ضرورة عدم انتقال الذهن إليه عند سماع لفظ الصلاة ولو قلنا بالصحيح، وأمّا الصحيح بالحمل الشائع فملاكه الاتّحاد فى الوجود، وهو خاصّ جزئى، فدخل الصحيح بالحمل الشائع فى معنى الصلاة يستلزم خصوصيّة معناها الموضوع له وإن كان وضعها عامّاً، وهى خلاف ما تقدّم من كون الوضع والموضوع له كليهما فى العبادات عامّين، فأين اتّصاف المعنى العامّ الكلّى الذى هو الموضوع له أو المستعمل فيه بالصحيح؟!

على أنّه لا يمكن أخذ الصحّة فى معنى العبادات- مع قطع النظر عن الحمل الأوّلى والشائع- لأنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجى، لا الماهيّة، فإنّ الصلاة الموجودة فى الخارج قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، بخلاف الماهيّة.

والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فيه ألفاظ العبادات معنى كلّى نظير أسماء الأجناس أوّلًا، والصحّة والفساد من عوارض الوجود لا من مقوّمات الماهيّة ثانياً، فكيف يمكن تصوير ما ذهب إليه الصحيحى من كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى ألفاظ العبادات خصوص الصحيحة منها؟!

ولا ينحلّ الإشكال بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسألة تصوير الجامع للصحيحى، من أنّه غير معلوم لنا، إلّاأنّا نتمكّن من الإشارة إليه بآثاره وخواصّه، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٧

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاة الصحيحة ما يترتّب عليه هذه الآثار[٣٦٤].

فإنّ هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، لعدم كون ماهيّة الصلاة بل ولا وجودها الذهنى ناهية عن الفحشاء والمنكر أو

معراج المؤمن، کما هو واضح.

فالحقّ أنّه لا مفرّ عن هـذا الإشـکال إلّابتغییر عنوان النزاع وتبـدیل کلمـة «الصـحیح» ب «تامّ الأجزاء والشـرائط»، فإنّه ماهیّة کلّیّة یمکن وضع اللفظ لها أو استعماله فیها.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ التعبیر الصحیح فی محلّ النزاع أن یقال:

«الأصل فی استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فی خصوص تامّة الأجزاء والشرائط منها أو الأعمّ».

وقد اجیب عن الإشکال بوجهین آخرین:

أ- أنّ المراد بالصـحّة الصـحّة التعلیقیّة، وهی لا تأبی الفساد الفعلی، لإمکان کون عمل فاسداً فعلًا، صـحیحاً تعلیقاً، کما إذا أتی بصـلاة الظهر مثلًا ثلاث رکعات، فإنّها فاسدة بالفعل، لکنّها لو انضمّ إلیها رکعة اخری لکانت صحیحة.

وفیه أوّلًا: أنّ المراد بالصحیح فی عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفاسد، فارید الصحّة الفعلیّة لا التعلیقیّة.

وثانیاً: أنّه لا یمکن حمل کلام القائل بالصـحیح علی الصـحّة التعلیقیّـة، لأنّ النهی عن الفحشاء والمنکر ومعراجیّـة المؤمن وقربانیّة کلّ تقیّ التی جعلها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۱۸

المحقّق الخراسانی رحمه الله من آثار الجامع للصحیحی لاتترتّب إلّاعلی الصلاة الصحیحة بالفعل کما لا یخفی.

وثالثاً: أنّ الصـحّة التعلیقیّـة أیضاً من عوارض الوجود الخارجی، وأمّا الماهیّـة فکما لا تتّصف بالصـحّة الفعلیّة والفساد لا تتّصف أیضـاً بالصحّة التعلیقیّة.

ب- أنّ الصـحّة وصف، فلابدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاسـتعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصـلاة مثلًا للصلاة الصحیحة أو استعماله فیها فلابدّ له قبل ذلک من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهنی، فیعرضه الصحّة التی هی من عوارض الوجود.

وانقدح فساده ممّا مرّ، فإنّک عرفت أنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجی، وأمّا الوجود الذهنی فلا یتّصف بهما کالماهیّة.

ولعلّه لأجل هـذا الإشـکال فسّـر المحقّق الخراسانی رحمه الله الصـحّة بالتمامیّـة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهیّـة حیث نقول: «الحیوان الناطق ماهیّة تامّة للإنسان» و «الحیوان ماهیّة ناقصة له».

فلابـدّ إمّـا من قبول هـذا التفسیر وإن کـان مخالفاً للواقع کما عرفت، أو من تبـدیل لفظ «الصـحیحة» فی عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّة الأجزاء والشرائط» کما مرّ.

انحصار النزاع فی‌الشرائط الشرعیّة دون‌الأجزاء والشرائط العقلیّة

ومنها: أنّ العبادات لا تکون صـحیحة فی مقام الامتثال وسـقوط التکلیف إلّا إذا کانت واجـدة لجمیع الأجزاء والشـرائط وفاقـدة لجمیع الموانع والقواطع، فهل الصحّة فی محلّ البحث- وهو مقام التسمیة والاستعمال- أیضاً تکون بهذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۱۹

المعنی حتّی یکون معنی القول بالصحیح وضع لفظ الصلاة مثلًا لما هو واجد لجمیع الأجزاء والشرائط وفاقد لجمیع الموانع والقواطع أو استعماله فیه، أو بمعنی آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحریر محلّ النزاع من ذکر مقدّمتین:

الاولی: أنّ الجزء ما کان دخیلًا فی ترکیب الماهیّة المرکّبة، والشـرط ما کان دخیلًا فی تأثیر الشـیء لا فی ترکیبه ویسمّیان جزء الماهیّة وشرطها.

ویسـتفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشـرط، وهو ما یتشخّص به المأمور به بحیث یصدق علی

المتشخّص به عنوانه من دون أن یکون دخیلًا فی الماهیّة أو فی تأثیرها ویسمّی جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما یحصل له بسببهما علوّ ومزیّة أوانحطاط ونقیصة، مثال جزء الفرد الموجب لمزیّته، الأجزاء المستحبّة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواجد لها ویحصل له بسببها مزیّة وکمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، کون الصلاة فی المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقیصة، القران[۳۶۵] بین سورتین فی الصلاة بناءً علی کراهته، إذ السورة الثانیة أیضاً جزء للصلاة الواجدة لها مع أنّه یحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، کون الصلاة فی الحمّام[۳۶۶].

ولا إشکال فی دخول أجزاء الماهیّة فی محلّ النزاع ولا فی خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحیث إنّ المانع فی مقام التسمیة یرجع إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۲۰

الشرط، لاشتراط عدمه[۳۶۷]، ینحصر البحث فی شرائط الماهیّة وأنّها هل هی داخلة فی نزاع الصحیحی والأعمّی أم لا؟

الثانیة: أنّ الشرائط علی ثلاثة أقسام:

أ- ما أخذه الشارع فی المأمور به، کما إذا قال: «صلّ مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ویسمّی شرطاً شرعیّاً، وأکثر الشرائط علی هذا المنوال.

ب- ما لم یأخذه فیه مع کونه متمکّناً منه، لکنّ العقل یدلّ علیه، مثل أنّ العقل بعد أن حکم بأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه وأنّ النهی فی العبادات یوجب فسادها یحکم ببطلان صلاة من اشتغل بها عن إزالة النجاسة عن المسجد فی سعة الوقت، وحیث إنّها تامّة من حیث الأجزاء فالبطلان یستند إلی ابتلائها بالمزاحم الأقوی، فیعلم أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوی شرط للمأمور به، وإن لم یأخذه الشارع فیه.

ج- ما لا یمکن أخذه فی متعلّق الأمر، کقصد القربة فی العبادات بناءً علی تفسیره بالإتیان بالمأمور به بداعی الأمر لو قلنا بمقالة المحقّق الخراسانی رحمه الله من استلزام أخذه فی المأمور به للدور.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فی المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ جمیع الشرائط بأقسامها الثلاثة داخلة فی نزاع الصحیحی والأعمّی، وهذا یستفاد من موضعین من الکفایة: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط فی التسمیة: «لکنّک عرفت أنّ الصحیح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۲۱

اعتبارهما[۳۶۸] فیها»[۳۶۹]، ثانیهما: قوله عند تصویر الجامع للصحیحی: «ولا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصحیحة وإمکان الإشارة إلیه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد یؤثّر الکلّ فیه بذاک الجامع، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصلاة مثلًا بالناهیة عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما»[۳۷۰] لوضوح أنّ الصلاة التی لها هذه الآثار لابدّ من أن تکون واجدة لجمیع الأجزاء والشرائط، وهی المسمّاة بلفظ الصلاة عند المحقّق الخراسانی الذی هو أحد القائلین بالصحیح.

الثانی: أنّ جمیعها خارجة عنه، وهذا نقل عن الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله، واستدلّ علیه بتقدّم رتبة الأجزاء علی الشرائط، فإنّ الأجزاء فی العبادات بمنزلة الأسباب فی التکوینیّات والشرائط فیها بمنزلة الشرائط فیها، فکما أنّ السبب متقدّم رتبةً علی الشرط، لکونه هو المؤثّر فی المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطة فی ترتّب الأثر علی المؤثّر فقط من دون أن یکون لنفسه تأثیر، فکذلک رتبة الأجزاء فی العبادات متقدّمة علی الشرائط، فإنّها دخیلة فی ترکیب الماهیّة، بخلاف الشرائط التی لا توجب إلّاترتّب الآثار علی الماهیّة، فلا یمکن أن یکون الشرائط داخلة فی محلّ النزاع کالأجزاء[۳۷۱].

وفیه: أنّ تقدّم رتبة الأجزاء علی الشرائط لا یوجب استحالة ملاحظة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۲۲

الشارع كلتيهما عند الوضع أو الاستعمال، فإنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر الرتبيّان، بل لو كان التقدّم والتأخّر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسمية فضلًا عن التقدّم والتأخّر الرتبيين، لأنّ فى الاعتباريّات سعة ليست فى الواقعيّات، ويؤيّده جمع المقولات المتباينة فى الشريعة واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاة، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادّين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكوينى بين المقولات المختلفة، والدلالة التكوينيّة للفظ واحد على معنيين متضادّين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من دخول القسم الأوّل- أعنى الشرط الذى أخذه الشارع فى متعلّق الأمر ويسمّى بالشرط الشرعى- فى محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلًا بالصحّة باعتبار الشرائط تارةً: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة فى مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالطهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقة، واخرى: تكون باعتبار الشرائط التى لا يمكن لحاظها فى مرحلة تعيين المسمّى، بل هى من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغى الإشكال فى خروج الصحّة بالاعتبار الثانى عن حريم النزاع فى المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشىء بالصحّة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلّق الطلب به، وما يكون متأخّراً عن المسمّى لا يعقل أخذه فى المسمّى، بل لا يعقل أخذه فى متعلّق الطلب، فضلًا عن أخذه فى المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة للصحيح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲۳

الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النهى بها وعدم تعلّقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحية النهى فى العبادات أو من ناحية اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز وتغليب جانب النهى فى مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتى بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحّة اللاحقة لها من باب عدم النهى، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ فى ذلك كلّه، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحّة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى. فالذى ينبغى أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمّل جيّداً[۳۷۲].

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم فى الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأقوى أو الفاقدة لقصد القربة صلاة، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوة العرف لا للاستحالة.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّة داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى دون الشرائط العقليّة، فلا يريد الصحيحى إلّا الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة فقط، فالموضوع له أو المستعمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲۴

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقليّة، فإنّه لا يضرّ بالصحّة فى مقام التسمية، بل يضرّ بالصحّة فى مقام الامتثال وسقوط التكليف، والأعمّى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، ويقول: إنّ الموضوع له أو المستعمل فيه أعمّ من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع

تصوير الجامع فى الصحيح والأعمّ

ومنها: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: لابدّ على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمّى بلفظ كذا[۳۷۳].

وتوجيه اللابدّيّة: أنّ الوضع أو الاستعمال فى ألفاظ العبادات إمّا أن يكون من سنخ الوضع العامّ والموضوع له العامّ- كما هو الحقّ وقد مرّ بيانه- أو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو عكسه، ولا- يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لاستلزامه كثرة الأوضاع بعدد وجودات المأمور به فى الخارج.

وعلى كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لابدّ من تحقّق قدر جامع فى البين، لأنّه لازم عموم الوضع فى الثانى، والموضوع له فى الثالث، وكليهما فى الأوّل.

فلابدّ من تحقّق قدر جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركّبات الشرعيّة والتكوينيّة المخترعة فى هذه الجهة، فكما أنّ مخترع السيّارة

إذا ركّبها من ألف جزء مثلًا لاحظها وسمّاها بها، ثمّ إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها عليها سمّاها بها أيضاً لأجل الاشتراك فى الأثر، ثمّ إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتّب عليها ذلك الأثر سمّاها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزلة التامّ، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاة مثلًا أو استعمله فى صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط حتّى على قول الأعمّى، ثمّ سمّى المراتب الاخر كصلاة المتيمّم والجالس والمضطجع بل الغريق الذى يكتفى منه بالإيماء القلبى صلاة بلحاظ اشتراكها فى الأثر مع صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ثمّ أطلقها على الصلاة التى لا يترتّب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزلة الكامل مسامحةً.

فكما أنّ المخترعين لا- يتصوّرون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذى هو واحد من العقلاء لا- يختار طريقةً غير طريقتهم فى التسمية[۳۷۴].

نعم، لابدّ من تصوير جامع بين صلاتى الحاضر والمسافر، لكونهما فى مرتبة واحدة[۳۷۵].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله، وملخّصه أنّ للعبادات أفراداً طوليّة وعرضيّة، وتصوير الجامع بين الأفراد الطوليّة ليس بلازم، بخلاف الأفراد العرضيّة.

ولا يخفى عليك أنّ تنظير المركّبات الشرعيّة بالمخترعات التكوينيّة دليل

على كونه قائلًا بعموميّة الوضع والموضوع له فى العبادات- كما هو الحقّ- لا بخصوصيّتهما، ضرورة أنّ مخترع السيّارة لم يضع لفظها بإزاء شخص ما فى الخارج من مصنوعه الأوّلى كى يكون استعماله فى الأفراد الاخرى المساوية له فى الأجزاء مجازاً.

وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمّها اثنان:

۱- أنّه لو كان الملحوظ أوّلًا عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وكان إطلاقها على المراتب المتأخّرة بلحاظ الاشتراك فى الأثر لكان إطلاقها على صلاة المتيمّم والجالس ونحوهما بالعناية وتنزيل النازل منزلة العالى مع أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّهم لا يجدون فرقاً بين إطلاقها على صلاة المتوضّى والمتيمّم، ولا بين إطلاقها على صلاة القائم والجالس.

۲- أنّه لا- ينحصر الأفراد العرضيّة فى صلاة الحاضر والمسافر كى يكتفى بتصوير الجامع بينهما، فإنّها كما تختلف بحسب الحضر

والسفر كـذلك تختلف بحسب تعـداد الركعات، فإنّها تارةً تكون ثنائيّـة واخرى ثلاثيّـة وثالثـة رباعيّـة، وكذلك تختلف بحسب كون الركوع فى ركعات بعضـها واحداً وفى ركعات بعضـها خمسة، وهى صلاة الآيات، وبعضـها تشتمل على تكبيرات كثيرة، كصلاة العيد، وبعضـها ذات كيفيّـة خاصّـة، لا تشـتمل على الحمد والسورة ولا على الركوع والسـجود ولا على التشـهّد والتسـليم، وهى الصـلاة على الميّت[۳۷۶]، كلّ هـذه الصـلوات فى عرض واحـد فلابـدّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعـدم لزوم تصويره بين الأفراد الطوليّة، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۷

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه لابدّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

الامور المعتبرة فى الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيّات:

أ- أن يكون مقدوراً، لكونه متعلّقاً للتكليف، ويستحيل عقلًا تعلّقه بغير المقدور.

ب- أن يكون ممّـا لا يتوقّف تحقّقه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشـرائط المتوقّفـة على الأمر عن المسمّى، فلا يكون نفس المسمّى أيضاً متوقّفاً عليه، إذ الظاهر أنّ للصلاة مثلًا معنى قابلًا للّحاظ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها.

على أنّ عنوان «المأمور به» يعمّ الصلاة والصوم والحجّ وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاة مثلًا وضع له أو استعمل فيه.

إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتى» مثلًا.

قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلًا فى المسمّى، وهو لا يصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلًا.

ج- أن يكون بسـيطاً، إذ ليس لنا مركّب إلّاوهو يتّصف بالصـحّة والفساد كليهما، فإنّ صـلاة الحاضـر مثلًا صـحيحة بالنسـبة إليه فاسـدة بالنسبة إلى المسافر، وينعكس الأمر فى صلاة المسافر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۸

ولا يخفى أنّ الخصوصـيّة الاولى تثبت بالبرهان العقلى، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدلّ عليهما برهان عقلى[۳۷۷].

إذا عرفت هذا فنقول:

نظريّة صاحب الكفاية فى تصوير الجامع للصحيحى

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا إشـكال فى وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما[۳۷۸].

فإنّ هذه الآثار لا تترتّب على الصـلاة الفاسدة، وتترتّب على جميع الصـلوات الصحيحة بمراتبها المختلفة، ووحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، لاستحالة صدور الواحد إلّامن الواحد، فيعلم أنّ لجميعها قدراً جامعاً مؤثّراً فى هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۹

البحث حول ما اختاره من الجامع

واورد عليه بوجوه:

۱- ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقوله:

وأمّا ما فى الكفاية: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاة ليس هذا السنخ من المعانى والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلًا لصار قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[۳۷۹] بمنزلة أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد[۳۸۰]، إنتهى.

ويمكن دفعه بأنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شىء آخر غير عنوان الناهية عن الفحشاء ونحوها.

وعلى هذا فلو فرض كون صلاة صحيحة غير ناهية عن الفحشاء والمنكر لما ضرّ بتسميتها صلاةً، إذ النهى عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلى المسمّى الذىهو الجامع بينالأفراد الصحيحة مندون أنيكون دخيلًافى المسمّى.

۲- ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّة كلامه تدور مدار قاعدة عدم صدور الواحد إلّامن الواحد، وللحكماء قاعدة اخرى أيضاً، وهى أنّ الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد، واختلف فى كونهما قاعدة واحدة أو قاعدتين مستقلّتين، وعلى الأوّل اختلف فى أنّ أيّتهما هى الأصل، على أنّه لو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۰

فرض كون الأصيل هو أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاختصّت هذه القاعدة- أعنى أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد»- بالواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحة التركيب، وهو اللّٰه سبحانه، ولا تعمّ الاعتباريّات[۳۸۱].

أقول: صاحب الكفاية استند إلى هذه القاعدة فى موارد متعدّدة مع أنّها قاعدة فلسفيّة مرتبطة بالواقعيّات، ولا يصحّ الاستناد إليها فى الاعتباريّات كالفقه والاصول كما قال سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه».

فهذا إشكال أساسى مبنائى وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

۳- ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أيضاً من أنّ آثار الصلاة بناءً على ما ذكره كثيرة، إذ كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما غير كونها قربان كلّ تقىّ، وهكذا، بل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلى آثار متعدّدة، لتكثّر المنكرات، فأين وحدة الأثر؟![۳۸۲]

وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرّ بما هو المقصود من وحدة الأثر، إذ اريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاة الصحيحة يؤثّر فى النهى عن الفحشاء والمنكر وفى معراجيّة المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّاواحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحة، والذى يضرّ بالوحدة المجعولة موضوعةً فى القاعدة احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتّباً على فرد خاصّ من الصلاة الصحيحة من دون أن يترتّب على الأفراد الاخرى، وليس الأمر كذلك كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۱

۴- أنّ هذه الآثار مترتّبة على الوجودات الخارجيّة الصحيحة، وهى كثيرة مختلفة، كصلاة الحاضر والمسافر، وصلاة المختار والمضطرّ كالمتوضّى والمتيمّم، والصلاة الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، وهكذا، فإنّ جميعها صحيحة يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر وسائر الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيّات فلم يترتّب عليه هذه الآثار، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة، والصلاة الفاقدة لهذه الخصوصيّات ليست بصحيحة، وإن كانت الخصوصيّات محفوظة ملحوظة فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنّه لا يمكن انتزاع الإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلّامع قطع النظر عن تشخّصاتهم الفرديّة.

هذا أهمّ إشكال وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله ولا يمكن دفعه.

۵- أنّه يستلزم جهل أكثر المتشرّعة بمعنى مثل الصلاة وآثارها، أمّا المعنى فلما مرّ من تصريحه بأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكلّ، وأمّا الآثار فهى وإن كانت معلومة عند العلماء، إلّاأنّها مجهولة لدى العوامّ، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها فى الاصول، فهل يمكن الالتزام بأنّ أكثر المتشرّعة جاهلون بالصلاة رأساً، لا يدركونها أصلًا، لا بالذات ولا بالأثر؟!

۶- أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط فى محلّ النزاع كما عرفت، إلّاأنّ الحقّ دخول خصوص الشرائط الشرعيّة وخروج ما يستفاد من العقل كما مرّ، فلابدّ من حمل كلامه عليه، لبُعد إرادته جميع الشرائط مع ما مرّ من الدليل على خروج الشرائط العقليّة.

وعليه فلا- يكون ما ذكر فى كلامه من الآثار- وهى النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما- آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۲

لأنّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلّى فى سعة الوقت وترك إزالة النجاسة عن المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلًا، فهذه الصلاة مع كونها فاسدة بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحة بالمعنى المراد فى المقام من الصحّة، فالجامع المتصوّر عند الصحيحى لابدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكورة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات، ولا تترتّب على الفاسدة ولو من جهة فقدانها لشرط عقلى.

وبالجملة: لو أراد بقوله: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»[۳۸۳] خصوص الشرائط الشرعيّة لكان دليله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعى.

ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأى المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقوليّاً، كالإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلًا لاشتراكهم فى الماهيّة وكونهم من مقولة واحدة، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولى بين أجزاء الصلاة مثلًا، لكونها مركّبة من مقولات مختلفة، ووحدتها وحدة اعتباريّة، فضلًا عن تصويره بين أفرادها الصحيحة المختلفة اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاة الحاضر المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۳

الغريق التى هى صرف إيماء قلبى، وما بينهما أيضاً أفراد كثيرة مختلفة، فإذا لم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة كمّاً وكيفاً بطريق أولى.

وأمّا الجامع العنوانى[۳۸۴] فهو وإن كان ممكناً عقلًا، حيث يمكن أن يقال:

الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة الذى يكون مسمّاها هو عنوان «الناهية عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّاأنّ الظاهر خلافه[۳۸۵].

فالجامع هو الحصّة من الوجودات المشتملة على الصلوات الصحيحة[۳۸۶].

هذا حاصل كلام المحقّق العراقى رحمه الله.

وفيه: أنّ هذه الحصّة هل هى من وجودات الماهيّة أو من وجودات الوجود؟

لا طريق لكم إلى الأوّل، لما ذهبتم إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفة تحت ماهيّة واحدة.

ويرد على الثانى أوّلًا: أنّ الوجود مساوق للجزئيّة مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له.

وثانياً: أنّه إن لوحظت الحصّة وجوداً واحداً فلا يمكن اتّحاد الماهيّات المتباينة وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدّدة احتاجت إلى جامع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٤

فلابدّ لكم من القول بأنّ الحصّة المذكورة جامع عنوانى، وهذا كرّ على ما فررتم منه.

مقالة المحقّق الاصفهانى رحمه الله حول الجامع ونقدها

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ الجامع شىء يدرك ويفهم، لكنّه لا يمكن وصفه إلّاب‌آثاره وخواصّه، وذكر لتوضيح ذلك مقدّمة:

وهى أنّ الماهيّة والوجود متعاكسان سعةً وضيقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّة كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر فى الوجود، فإنّ شدّة ضعفه وخفائه توجب شدّة ضيقه وصغره، وشدّة قوّته وظهوره توجب شدّة سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذى هو فى كمال الوضوح والظهور، حتّى قال فى المنظومة:

يا من هو اختفى لفرط نوره‌الظاهر الباطن فى ظهوره

يكون أوسع الوجودات، بل لا نهاية لوجوده تعالى.

والماهيّات على قسمين: أصيلة واعتباريّة، فالماهيّة الأصيلة ما يكون من مقولة واحدة ولا إبهام فى ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيّة، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زيادة أو نقيصة، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها مثلًا.

والماهيّة الاعتباريّة ما يتركّب من مقولات مختلفة، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً كالصلاة.

والفرق بينهما من وجهين:

١- ما تقدّم من كون الإبهام فى الأصيلة بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفى الاعتباريّة بلحاظ ذاتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٥

٢- أنّ الاولى تدرك وتفهم واضحةً بيّنةً ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنّها لا تدرك إلّامبهمةً، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصّها وآثارها، كما نشير إلى الصلاة بأنّها ما يأتى به المسلمون فى الأوقات الخمسة، وبأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر[٣٨٧]. فللصلاة ماهيّة اعتباريّة مبهمة تدرك ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصّها وآثارها.

ولا يخفى أنّ الإبهام فى المقام ليس من قبيل ما فى النكرة، فإنّه فيها بمعنى الترديد منّا مع تعيّنها واقعاً، كما إذا قيل: «جائنى رجل» فإنّه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإنّ الصلاة مثلًا ماهيّة مبهمة قابلة للزيادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرك إلّابالخواصّ والآثار جارٍ فى بعض التكوينيّات أيضاً بحسب التسمية، كما فى الخمر، فإنّ أصنافها كثيرة مختلفة، فإنّها تؤخذ تارةً من العنب واخرى من التمر وثالثة من غيرهما، كما أنّها مختلفة بحسب اللون وشدّة الإسكار وضعفه، فهى شىء مبهم يدرك ولا يوصف إلّاب‌آثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحقّقين من الحكماء فى الماهيّات الأصيلة المشكّكة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٦

كالوجود، فإنّ له ماهيّة مبهمة تدرك ولا توصف إلّابخواصّها[٣٨٨] وآثارها.

هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيحى والأعمّى كليهما.

والفرق بينهما أنّ الصحيحى يقول بأنّ الجامع المسمّى ما له هذه الآثار والخواصّ بالفعل، والأعمّى يقول بأنّه ما هو المقتضى لها، بمعنى أنّه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثّر فيها وإن لم يكن مؤثّراً بالفعل[۳۸۹].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

وهو- مع اشتماله على مطالب علميّة دقيقة- مردود، لاستلزامه عدم تمكّن المتشرّعة من توصيف الصلاة مثلًا قبل نزول الآيات وصدور الروايات المبيّنة لآثارها وخواصّها، مع أنّهم إذا سئلوا عن معنى الصلاة كانوا متمكّنين من بيانها حتّى قبل بيان خواصّها فى الآيات والروايات، على أنّ هذه الآثار آثار الوجود الخارجى كما مرّ، فلا يمكن أن تكون مبيّنة للماهيّة.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى الجامع للصحيحى

وقال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله- وهو القائل بالصحيح-: إنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلًا توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، فإليك بيانه:

إنّ جميع مراتب الصلاة مثلًا بما لها من الاختلاف فى الأجزاء والشرائط تشترك فى كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويبقى إلى أن تتمّ، فيكون هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۷

التوجّه بمنزلة الصورة[۳۹۰] لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالًا ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرّجة بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة محفوظة فى جميع المراتب، ويترتّب على ذلك عدم كون المصلّى فى حال السكونات والسكوتات المتخلّلة مشتغلًا بالصلاة، بل هى عبارة عن حالة توجّه خاصّ يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشكّكة، لها مراتب متفاوتة تنتزع فى كلّ مرتبة عمّا اعتبر جزءً لها.

لا أقول: إنّ هذا الأمر الباقى يوجد بوجود على حدة وراء وجودات الأجزاء، حتّى يكون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادة الخاصّة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً فى جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتبارى وزان الموجودات الخارجيّة، كالإنسان ونحوه، فكما أنّ طبيعة الإنسان محفوظة فى جميع أفراده المتفاوتة بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة الإنسانيّة محفوظة فى جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلاة ...

ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض فى سائر العبادات أيضاً من الصوم والحجّ ونحوهما[۳۹۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۸

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن أن يتأيّد أوّلًا: بتسمية التكبيرة الاولى فى الصلاة بتكبيرة الإحرام، وبما ورد فى بعض الأخبار من أنّ «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم»[۳۹۲] فإنّهما يشعران بأنّ الصلاة حالة خاصّة ينافيها بعض الأعمال، كالتكلّم والضحك والبكاء، فتحرم بمجرّد الدخول فى الصلاة، وتبقى حرمتها إلى أن يتحقّق المحلّل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال.

وثانياً: بأنّا نقول: «فلان شرع فى الصلاة» لمن اشتغل بأوّل جزء منها، و «هو فيها» لمن كان فى أثنائها، و «فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركّبة من الأجزاء لم تصحّ هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلّابعد تحقّق جميع أجزائها، كسائر المركّبات.

نقد نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع

ولكن فيه أوّلًا: أنّه لا يعقل أن يتحقّق الصورة إلّابعد تحقّق جميع موادّه، فكيف يمكن أن يتحقّق الخشوع الخاصّ فى أوّل الصلاة مع كونه بمنزلة الصورة والأجزاء بمنزلة المادّة؟

وثانياً: أنّه خلاف فهم العرف، فإنّهم يرون أنّ الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.

وأمّا ما ذكرناه من التأييد فيمكن أن يُجاب عنه بأنّ الشارع جعل للصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۹

- مع كونها مركّبة من مقولات مختلفة- وحدةً اعتباريّة كما تقدّم، فينافيها ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلّم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّى، ولو سلّم ظهور تلك الأخبار فى أنّ الصلاة حالة خاصّة غير الأجزاء فلابدّ من حملها على خلاف الظاهر بقرينة ما سبق من فهم العرف.

وأمّا صدق قولنا: «فلان شرع فى الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركّبة من الأجزاء المتدرّجة الوجود، لا لأنّها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتمّ، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

تصوير الجامع من قبل الإمام

«مدّ ظلّه»

بقى الكلام فى الجامع الذى صوّره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، فإنّه قال:[۳۹۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۳۹

مّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة، وهى:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهّم كونهما من الامور الإضافيّة بحيث يجوز أن تكون ماهيّة صحيحة من حيثيّة وفاسدة من اخرى كما ترى، بل هما من الامور المتضادّة وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيّة موجودة من الطبائع الحقيقيّة بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطّيخ الذى فسد نصفه وبقى الآخر صحيحاً، ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحّة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافى، بل هذه الصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۰

الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط فى الخارج، وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من اخرى، ولا صحيحة فى النصف وفاسدة فى النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلًا فى اتّصافها بالصحّة خارجاً، غير داخل فى محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث فى المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجى، وما يعرضه من الصحّة ومقابلها. وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّى، لما علمت من أنّ الماهيّة التى وضعت لها لفظ «الصلاة» إذا وجدت فى الخارج مجرّدة عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصحّة فى هذا الحال، فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة فى الخارج بالصحّة دائماً، وهذا بعينه مقالة الأعمّى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس فى وضع هذه الألفاظ لمفهومى الصحيح والأعمّ، ولا للماهيّة المتقيّدة بمفهوم الصحّة، بل لا يمكن الوضع لماهيّة ملازمة لها، لأنّ مفهوم الصحّة وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة، لما عرفت آنفاً من خروج بعض شروط الصحّة من حريم النزاع، فظهر من ذلك كلّه أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاة لا تكون ملازمة للصحّة، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّامع إلغاء عنوانى «الصحيح» و «الأعمّ» ويقال: هل الألفاظ موضوعة لماهيّة تامّة للأجزاء والشرائط الكذائيّة أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلك، لكن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهولة التعبير، فتدبّر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۱

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئة ومادّة يمكن أن يؤخذ كلّ منهما فى مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك، فإنّه ينافى اللابشرطيّة، بل بمعنى عدم اللحاظ فى مقام التسمية إلّاللمادّة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفة وألّفها على هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً فى موادّها أو تبديلًا فى شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما فى السابق، وليس ذلك إلّالأخذ الهيئة والمادّة لا بشرط، أى عدم لحاظ مادّة وهيئة خاصّة فيها.

توضيح الكلام: أنّ المركّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معيّنة، كالعشرة، فإنّها واحدة فى قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثرة معيّنة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة:

عشرة، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتبارى بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه كثرة معيّنة فى ناحية المادّة، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تكثّرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئة قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصودة فى اللحاظ، كما فى مثال السيّارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادّة.

وأمّا الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيّن، واخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض كما مرّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۲

والحاصل: أنّ المركّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانية فى هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئة أيضاً لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيّارة والبيت ونحوها التى يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضى بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقى المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلّابعناوين عرضيّة، كالعبادة الخاصّة فى الصلاة، والمركوب الخاصّ أو المسكن الخاصّ فى مثل السيّارة والدار والبيت، فإذن البيت بيت، سواء أخذ موادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بنى على هيئة المربّع أو المثلّث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون الموادّ فانية فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئة أيضاً معيّنة من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّه لا منع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطيّة الموجودة فى الفرائض والنوافل، قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّابعض المراتب التى لا تكون صلاة، كصلاة الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لمادّتها، اخذت لا بشرط فى بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثلة، كالدار والسيّارة، حيث إنّه فى المقام نحو تضييق فى الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّاأنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۳

بعرضه العريض، ولكنّ الغرض متوجّه إلى الهيئة الخضوعيّة التى تصدق على فاقد الحمد والتشهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها[۳۹۴].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد نظريّة الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع

ويمكن المناقشة فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاة الغريق صلاةً والالتزام بإعمال العناية والتجوّز فى إطلاقها عليها؟!

على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيّة لو تمّ لانطبق على مقالة الأعمّى كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

التحقيق حول مسألة الجامع

والحقّ: أنّه لابدّ من تحقّق جامع فى البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبة إلينا ليس بلازم[۳۹۵]، إذ لا يترتّب عليه غرض أصلًا، فإنّ الغرض المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو إثبات قول الصحيحى وإبطال قول الأعمّى، حيث إنّ الصحيحى على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمّى، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح.

وفيه أوّلًا: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۴

وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّة السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحى من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلًا لاستكشف منه بضميمة ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحة قدراً جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بيّنة واضحة لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاة أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد فى المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحى وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمّى منه، وإن تبادر الأعمّ ثبت قول الأعمّى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحى عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضرّ.

نظريّة امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۵

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّامن قبل الطلب فى متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة مثلًا والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ فى أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ فى المأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفى مثله لا مجال لها كما حقّق فى محلّه[۳۹۶]، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها

فی الشکّ فیها.

وبهذا الإشکال الأخیر یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب أیضاً.

ولا- یخفی أنّ هـذا الإیراد لو تمّ لبطل قول الصـحیحی، فلابـدّ من القول بالأعمّ، إذ مع اسـتحالهٔ تصویر الجامع بین الأفراد الصـحیحهٔ لا مجال إلی الصـحیح، لأنّ تصویر الجامع وإن لم یکن لازماً علینا، إلّاأنّه لازم علی الشارع، لکونه واضعاً، ولا یمکن الوضع لمعنی بدون تصوّره، فلابدّ من إمکان تصویره.

کلام صاحب الکفایهٔ فی تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحهٔ

وأجـاب المحقّق الخراسـانی رحمه الله عنه بأنّا نختـار الشقّ الثـالث، وهو أنّ الجـامع أمر بسـیط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا- یرد علیه الإشـکال، إذ لیس المقام من قبیل الشکّ فی المحصّل، لأنّ الشکّ فی المحصّل إنّما هو فیما إذا کان المأمور به أمراً مسبّباً عن مرکّب مردّد بین الأقلّ والأکثر، کالطهارهٔ المسبّبهٔ عن الغسل والوضوء فیما إذا شکّ فی أجزائهما علی فرض کون الطهارهٔ أمراً نفسانیّاً غیرهما متحصّلًا عنهما، وما نحن فیه لیس کذلک، لأنّ الجامع موجود بعین وجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۴۶

أفراده، لا- بوجود آخر مسبّب عنهـا، فلا- محـذور فی الجمع بین القول بالصـحیح وإجراء البراءهٔ فیمـا إذا دار الأـمر بین الأقـلّ والأـکثر الارتباطیّین کما فی المقام[۳۹۷].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الجواب عن القول بامتناع تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۴۷

فی ثمرهٔ نزاع الصحیح والأعمّ

ثمرهٔ نزاع الصحیح والأعمّ[۳۹۸]

وبه أجـاب فی مبحث «ثمرهٔ النزاع» عن جعلها الرجوع إلی البراءهٔ علی الأعمّ والاشـتغال علی الصـحیح، وقال بعـدم تفرّع تلک المسألهٔ علی مـا نحن فیه، بـل کـلّ من الصـحیحی والأـعمّی یتمکّن من الرجوع إلی الـبراءهٔ أو الاشـتغال، ولـذا ذهب المشـهور إلی الـبراءهٔ مع ذهابهم إلی الصحیح[۳۹۹].

رأی المحقّق النائینی فی ثمرهٔ النزاع

وردّه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ الإشارهٔ إلی الجامع بین الأفراد الصـحیحهٔ الـذی هو المسـمّی لا تخلو إمّا أن تکون من ناحیـهٔ العلل والمصالـح، أو من ناحیـهٔ الآثـار والتوابع، وعلی کلا التقـدیرین لابـدّ للصـحیحی من اختیار القول بالاشـتغال فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

أمّا علی الأوّل، فلأنّ الجامع المأمور به فی الصلاهٔ مثلًا لو کان ما اشیر إلیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۴۸

بمثل کونه ناهیاً عن الفحشاء والمنکر، الذی[۴۰۰] هو علّهٔ صدور الأمر ومن مصالحه لم یعلم تحقّق تلک المصلحهٔ عند ترک ما شکّ فی جزئیّته لها، فلم یعلم تحقّق المأمور به فی الخارج، والاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

وکذلک الأمر علی الثانی، لأنّ الجامع لو کان ما اشیر إلیه بمثل کونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذی[۴۰۱] هو أثر الصلاهٔ لم یعلم تحقّق هذا الأثر عند ترک ما شکّ فی جزئیّته لها، فلم یعلم تحقّق المأمور به أیضاً.

فلابدّ للصحیحی من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین[۴۰۲].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله ردّاً علی صاحب الکفایة.

رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول هذه الثمرة

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بیّن أوّلًا إمکان التمسّک بالبراءة عند الشکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به بناءً علی الجامع الذی ذکره، ثمّ استشکل فی إجراء البراءة بناءً علی الجامع الذی صوّره المحقّق الخراسانی بما مرّ من المحقّق النائینی، فقال «مدّ ظلّه» ما حاصله:

إنّ ملاک القول بالبراءة إنّما هو انحلال العلم الإجمالی بالمأمور به المردّد بین الأقلّ والأکثر إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد عنه، وعلیه فالصحیحی یتمکّن من إجراء البراءة إذا قال بالجامع الذی تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاة مثلًا موضوعة للهیئة الخضوعیّة المأخوذة علی النحو اللابشرط

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۴۹

الموجودة فی الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب علی الصحیح والمریض بأقسامها، فإنّه لاینافی حکم العقل بالبراءة فیما إذا شکّ فی جزئیّة السورة مثلًا للصلاة، لأنّا نعلم بتعلّق الأمر بالأجزاء المعلومة ونشکّ فی تعلّقه بهذا الجزء المشکوک، فتجری البراءة.

بخلاف ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی، فإنّ الجامع الذی تعلّق به الأمر عنده أمرٌ بسیط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شککنا فی جزئیّة السورة لا تجری البراءة، لعدم تصوّر الانحلال فی البسیط، بل لابدّ من القول بالاشتغال، ولا یختصّ جریان الاشتغال بموارد الشکّ فی المحصّل، بل یعمّ أیضاً ما إذا کان المأمور به أمراً بسیطاً، وإن لم یکن من قبیل الشکّ فی المحصّل[۴۰۳].

هذا حاصل ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام.

مقتضی التحقیق فی هذه الثمرة

أقول: ملاک القول بالبراءة فی موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر وإن کان انحلال العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد عنه[۴۰۴]، إلّا أنّه لا مانع مع ذلک من جریانها علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی أیضاً، لأنّ الجامع عنده وإن کان أمراً بسیطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّاأنّه قال باتّحاده وجوداً مع المرکّب الموجود فی الخارج اتّحاد الطبیعی مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غیره، وعلیه فهذا المرکّب هو نفس ذلک الجامع البسیط، ولا فرق فی جریان البراءة بملاک الانحلال بین کون المأمور به أمراً مرکّباً مردّداً بین الأقلّ والأکثر وبین کونه أمراً بسیطاً متّحداً مع ذلک الأمر المرکّب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۵۰

نعم، یمکن الإشکال بأنّه کیف یمکن اتّحاد البسیط مع المرکّب فی الوجود؟! لکنّ المحقّق النائینی وسیّدنا الاستاذ لم یوردا علیه بهذا الإشکال، فظاهرهما تسلیم الاتّحاد الذی ذکره، ومع ذلک استشکلا علیه بأنّه لابدّ له من الاشتغال فی الشکّ بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین، وهو ممنوع.

والحاصل: أنّ جعل الثمرة بین القولین جریان البراءة علی الأعمّی والاشتغال علی الصحیحی باطل، لإمکان القول بالبراءة علی الصحیحی أیضاً، سواء کان الجامع ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» أو ما ذکره صاحب الکفایة، فمسألة البراءة والاشتغال لیست متفرّعة علی ما نحن فیه، بل کلّ من الصحیحی والأعمّی هاهنا یتمکّن من الذهاب إلی البراءة أو الاشتغال هناک.

ثمرة مسألة الصحیح والأعمّ علی رأی صاحب الکفایة

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب علی قول الصحیحی وعدم جواز الرجوع إلی إطلاقه فی رفع ما إذا شکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به وشرطیّته أصلًا، لاحتمال دخوله فی المسمّی کما لا یخفی، وجواز الرجوع إلیه فی ذلک علی قول الأعمّی فی غیر ما احتمل دخوله فیه ممّا شکّ فی جزئیته أو شرطیّته. نعم، لابدّ فی الرجوع إلیه فیما ذکر من کونه وارداً مورد البیان، کما لابدّ منه فی الرجوع إلی سائر المطلقات[۴۰۵]، إنتهی کلامه.

واورد علی هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

١- أنّه کما یتمسّک الأعمّی بإطلاق الخطاب عند الشکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به أو شرطیّته، کذلک نری أنّ الصحیحی أیضاً یتمسّک به فی الفقه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ١، ص: ٣٥١

ولذا یتمسّک جمیع الفقهاء حتّی من قال بالصحیح فی المقام بإطلاق صحیحة[۴۰۶] حمّاد التی وردت فی مقام بیان الأجزاء، وبیّن الإمام الصادق علیه السلام فیها جمیع أجزاء الصلاة من التکبیرة والقراءة والرکوع والسجود ونحوها، وحیث لم یبیّن فیها الاستعاذة مثلًا فیتمسّک بإطلاقها علی عدم وجوبها، فلا فرق فی ذلک بین قول الصحیحی والأعمّی.

وفیه: أنّ الصحیحی لو تمسّک بإطلاق مثل «أقیموا الصلاة» عند الشکّ فی جزئیّة شیء لها لکان من قبیل التمسّک بالمطلق فی الشبهة المصداقیّة لنفسه، وهذا مع القطع ببطلانه لم یقل به أحد من الاصولیّین أیضاً.

ولا علم لنا بتمسّک الصحیحی بإطلاق الخطاب أوّلًا، ولو کان لکان لأجل نسیانه مبناه فی بحث الصحیح والأعمّ ثانیاً، وإلّا فلم یعقل الجمع بین القول بالصحیح هاهنا والتمسّک بإطلاق الخطاب فی الفقه لمن کان متذکّراً لمبناه.

وأمّا الاستشهاد علی ذلک بتمسّک الفقهاء حتّی القائلین بالصحیح بإطلاق صحیحة حمّاد فهو خلط بین الإطلاق المقامی واللفظی، فإنّ إطلاق الصحیحة إطلاق مقامیّ، وهو أجنبیّ عن الإطلاق اللفظی المتقوّم بإحراز صدق المفهوم علی المورد المشکوک فیه، والذی لا یتمکّن الصحیحی من التمسّک به هو الإطلاق اللفظی، وأمّا الإطلاق المقامی فالتمسّک به مشترک فیه بین القولین، والسرّ فی ذلک أنّ المعتبر فی الإطلاق اللفظی أن یرد الحکم فی القضیّة علی الطبیعی الجامع القابل للانطباق علی حصص عدیدة أو حصّتین، وبعد ذلک تصل النوبة إلی إحراز بقیّة المقدّمات من کون المتکلّم فی مقام البیان، وعدم إتیانه بالقرینة علی إرادة الخلاف، ولأجل ذلک لا یسع القائل بوضع الألفاظ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ١، ص: ٣٥٢

للصحیح أن یتمسّک بالإطلاق، وذلک للشکّ فی صدق المفهوم علی الفاقد لما یحتمل دخله فی المسمّی، وأمّا الإطلاق المقامی فلا یعتبر فیه ذلک، بل المعتبر فیه سکوت المتکلّم عن البیان فی مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلًا إذا کان المولی فی مقام بیان ما یحتاجه الیوم من اللحم، والخبز، والارز، واللبن، وغیرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم یذکر الدهن مثلًا، فبما أنّه کان فی مقام البیان ولم یذکر ذلک فیستکشف منه عدم إرادته له، وإلّا لبیّنه، ولا نحتاج فی هذا النحو من الإطلاق إلی وجود لفظ مطلق فی القضیّة، والإطلاق فی الصحیحة من هذا القبیل، فإنّه علیه السلام کان فی مقام بیان أجزاء الصلاة، فکلّما لم یبیّنه نستکشف عدم دخله فیها.

والحاصل: أنّ أحد الإطلاقین أجنبیّ عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسّک بأحدهما لا یستلزم جواز التمسّک بالآخر، فلا فرق فی جواز الأخذ بالإطلاق المقامی بین القائل بالصحیح والقائل بالأعمّ، وأمّا الإطلاق اللفظی فلا یجوز التمسّک به إلّاللقائلین بالأعمّ، فلا یرد هذا الإشکال علی هذه الثمرة.

٢- أنّه لیس فی الکتاب والسنّة إطلاق یحتجّ به، لأنّ أدلّة العبادات الواردة فیهما کلّها مجملة، إذ لم یرد شیء منها فی مقام البیان.

وأجاب عنه بعضهم بأنّ غایة ما یقتضیه هذا الإشکال عدم المصداق لهذه الثمرة، لا عدم ترتّبها علی النزاع.

وفیه: أنّه کیف یمکن رمی الأکابر بصرف العمر فی هذا البحث الطویل الذیل، مع عدم ترتّب ثمرة فعلیّة علیه، لمجرّد الثمرة الفرضیّة.

نعم، یمکن أن یُجاب عنه أوّلًا: بأنّ دعوی إجمال جمیع أدلّة العبادات فی الکتاب والسنّة مکابرة، لعدم صحّة هذه الدعوی إلّابعد إمعان النظر فی جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۵۳

الآیات والروایات، وهذا ممّا لا یقدر علیه فرد واحد، بل یستحیل علیه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاة» فی جمیع موارد استعمالها فی الکتاب لا یدلّ علی إجمال جمیع ألفاظ العبادات الواردة فی الکتاب والسنّة.

وثانیاً: بأنّها ممنوعة بوجود الإطلاق فی آیة الوضوء، وهی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»[۴۰۷] فإنّ کلّاً من الغسل والمسح مطلق یشمل البدء من الأعلی إلی الأسفل وبالعکس، وفی آیة التیمّم، وهی: «فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَأَیْدِیکُمْ»[۴۰۸]، وفی آیة الصوم، وهی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۰۹].

۳- أنّ النزاع بین الصحیحی والأعمّی إنّما هو فی مقام الوضع والتسمیة، لا فی مقام تعلّق الأمر، فإنّ الأعمّی أیضاً قائل بکون الأمر متعلّقاً بالصحیح، وهذا مورد التمسّک بالإطلاق لا مقام التسمیة والوضع، فکما أنّ الصحیحی لا یتمکّن من التمسّک بالإطلاق لرفع جزئیّة ما شکّ فی جزئیّته، کذلک لا یتمکّن الأعمّی منه؛ لاشتراکهما فی کونه تمسّکاً بالإطلاق فی الشبهة المصداقیّة لنفس المطلق.

والجواب عنه: أنّ الأعمّی وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحیح، إلّا أنّه لا یرید به أنّ الصلاة استعملت فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۴۱۰] مثلًا فی خصوص الصلاة الصحیحة مجازاً، لکونه من قبیل استعمال اللفظ الموضوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۵۴

للعامّ فی الخاصّ، ولا أنّ وصف الصحّة تکون محذوفة، حتّی یکون تقدیر الآیة: «أقیموا الصلاة الصحیحة»، فإنّه لا ینبغی أن یتفوّه به جاهل فضلًا عن عالم فاضل. بل یرید أنّها استعملت فی مسمّاها وهو الأرکان الخمسة[۴۱۱] مثلًا، وما دلّ علی سائر الأجزاء والشرائط مقیّد لها مبیّن للإرادة الجدّیّة، وبعبارة اخری: تقیید المطلق لا یوجب إلّاتضییق الإرادة الجدّیّة، فإذا قال المولی فی خطاب: «أعتق رقبةً» وفی خطاب آخر: «لا تعتق رقبةً کافرة» استعمل الخطاب الأوّل فی مطلق الرقبة بعنوان قانون کلّی قابل للتمسّک به عند الشکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، والخطاب الثانی لا یضیّق إلّاالمراد الجدّی من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالی فباقٍ علی إطلاقه ویتمسّک به فیما إذا شکّ فی دخل قید آخر فی المأمور به.

وما نحن فیه فی نظر الأعمّی من هذا القبیل، إذ تعلّق الإرادة الاستعمالیّة فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ» بمطلق الصلاة التی هی الأرکان الخمسة مثلًا، وقوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۱۲] و «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب»[۴۱۳] ونحوهما مضیّق للإرادة الجدّیّة لا الإرادة الاستعمالیّة، فإذا شکّ فی القید الزائد تمکّن الأعمّی من التمسّک بإطلاق قوله: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»، ولا ینافیه القول بکون المأمور به خصوص الصلاة الصحیحة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۵۵

فی أدلّة القول بالصحیح

أدلّة القول بالصحیح

قد استدلّ للصحیحی بوجوه ذکرها فی الکفایة:

فی التبادر وصحّة السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوی أنّ المنسبق إلی الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحیح، ولا منافاة بین دعوی ذلک وبین کون الألفاظ علی هذا

القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة أصلًا، وقد عرفت كونها مبيّنة بآثارها[۴۱۴].

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ للماهيّة فی وعاء تقرّرها تقدّماً على لوازمها وعلى الوجود الذی هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهی عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيّة، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار فی حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلًا، لأنّ تلك العناوين كلّها فی مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوی الموضوع له، بل لو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵۶

قلنا: إنّها من عوارض الماهيّة أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلاة مثلًا.

والخلاصة: أنّ مدّعی التبادر للصحيح لابدّ أن يتصوّر معنى ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح فی ظرف التبادر، حتّى يدّعی أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكروه وإن كان ممّا يساوقه، إلّاأنّه ليس ممّا يخطر بباله فی وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقة فی وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته فی رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمّی أن يدّعی أنّ الصلاة المعرّفة بهذه العناوين قسم من المسمّى.

ومن ذلك يعرف حال صحّة السلب عن الفاسد[۴۱۵]، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاة مثلًا عن تلك الماهيّة بلا معرّفيّة هذه العناوين المتأخّرة وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هی مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شیء، والثانی أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّة الفعليّة، فيرجع إلى صحّة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة، وهی ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحّة سلب المعنى بما هو هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرّفيّة هذه الامور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلًا.

وتوهّم أنّ تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قيداً قد مرّ ما فيه، إذ غاية الأمر عدم أخذها قيداً، إلّاأنّها فی هذه الحالة لا تنطبق إلّاعلى الصحيح، ولا فائدة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵۷

فی صحّة سلبها عن الفاسد.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّة السلب، إمكاناً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطّرد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجة، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصنايع وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما يتّفق ذلك لبشر، إلّاالأوحدی من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازی يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصورة النوعيّة وغيرها ممّا يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيّدت التجربة أنّ من اخترع سيّارة أو استكشف حيواناً، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسمّيه باسم، لا بما أنّه اسم لشخص خاصّ فی زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجّه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرّفيّة هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيّته الشخصيّة، بل لجامعه وطبيعته النوعيّة. وبذلك يتّضح أنّ الوضع فی غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عامّاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أيضاً كذلك، لعدم كونه فی ذلك أهمّ من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلى العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولی، ويؤيّده أنّ العامّی الذی لا حظّ له من المنطق والفلسفة لا يعلم ماهيّة الإنسان، وأنّه «حيوان

ناطق» ومع ذلک یتبادر معناه عنده. فعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۵۸

هـذا یسوغ للصـحیحی أن یـدّعی أنّ الصـلاهٔ بحسب ارتکاز أهل الشـرع یتبادر منها معنی إجمالیّ، وهو الجامع الـذی لا ینطبق إلّاعلی الأفراد الصحیحهٔ، فلا یکون معنی الصلاهٔ مبهماً ومجهولًا فی ظرف التبادر، وبذلک یندفع الاستحالهٔ التی ذکرناها.

وهـذا وإن کـان یصـحّح دعوی تبادر الصـحیح بحسب الإمکان العقلی، إلّا أنّه بعـدُ ممنوع وقوعاً، لأنّ الإنصاف أنّ من اخترع السیّارهٔ وعیّن لفظاً خاصّاً لها، لم ینتقل من الفرد الموجود إلّاإلی نفس الجامع الارتکازی من غیر لحاظ الخصوصیّات من الصحّهٔ والفساد، کما أنّ المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبایعها بما هی، لا بما أنّها ملزومـهٔ للّوازم ومعروضـهٔ للعوارض، والمتتبّع فی الآثار یجد ذلک فی عصـر النبیّ صـلی الله علیه و آله وزمان الصادقین علیهما السـلام عصـر نشر الأحکام وفتح بابها بمصراعیه[۴۱۶]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ دعوی تبادر الصحیح وصحّهٔ السلب عن الفاسد ممکنهٔ عقلًا، إلّاأنّه لا دلیل لإثبات وقوعهما، کما أنّ الأعمّی أیضاً تمسّک بهـذین الـدلیلین، أعنی التبادر وعدم صـحّهٔ السـلب عن الفاسد، وهو أیضاً ممکن ثبوتاً، إلّاأنّه لا یقدر علی إثباتهما، فلابدّ من ملاحظهٔ الأدلّهٔ الاخری لکشف الواقع.

فی دلالهٔ الأخبار علی الصحیح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

۱- الأخبار الظاهرهٔ فی إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّیات مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۵۹

«الصلاهٔ عمود الدِّین»[۴۱۷] أو «معراج المؤمن»[۴۱۸] و «الصوم جنّهٔ من النار»[۴۱۹] إلی غیر ذلک.

فإنّ هذه الآثار آثار العبادهٔ الصـحیحهٔ فقط، وتقدیر وصف الصحّهٔ بحیث یصیر المعنی «الصلاهٔ الصحیحهٔ عمود الدِّین» وهکذا، خلاف الظاهر[۴۲۰].

وفیه: أنّ غایـهٔ ما یدلّ علیه هذه الأخبار هو اسـتعمال الصـلاهٔ والصوم فی الصـحیح منهما، والاسـتعمال أعمّ من الحقیقهٔ والمجاز، فعلی المحقّق الخراسانی رحمه الله إثبات کون الاستعمال فیها بنحو الحقیقهٔ، وأنّی له بإثباته؟!

إن قلت: یکفی فی إثباته عدم إقامتهم علیهم السلام قرینهٔ علی المجازیّهٔ.

قلت: یغنیهم علیهم السلام علم المتشرّعهٔ بکون ما ذکر من الأوصاف آثار الصلاهٔ والصوم الصحیحین عن إقامهٔ قرینهٔ اخری.

وبالجملـهٔ: لا إشـکال فی أنّ المسـتعمل فیه فی هذه الأخبار هو الصـحیح من الصـلاهٔ والصوم، لکن کما یحتمل کون الاسـتعمال بنحو الحقیقهٔ، یحتمل أیضاً أن یکون ما وضـعا له هو الأعمّ من الصحیح والفاسد، فیکون من قبیل استعمال اللفظ الموضوع للعامّ فی الخاصّ مجازاً، ویکتفی فی إقامهٔ القرینهٔ علی علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذکورهٔ آثار خصوص الصحیح منهما.

وللاستدلال بهذه الأخبار تقریب آخر، وهو أنّها ظاهرهٔ فی أنّ کلّ ما یسمّی باسم الصلاهٔ عمود الدِّین، ومعراج المؤمن، وهکذا، مع أنّا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار علی الصلاهٔ الفاسدهٔ، فالأمر دائر بین خروجها عن هذه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۶۰

الأخبار تخصیصاً أو تخصّصاً، وإذا دار الأمر بینهما فالتخصّص أولی من التخصیص، لعدم انثلام أصالهٔ العموم معه، بخلاف التخصیص.

وفیه: أنّ أصالـهٔ العموم وتقـدّم التخصّص علی التخصـیص إنّما هو فیما إذا شکّ فی المراد، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم زیـداً» ولم نعلم أنّه أراد به زیـداً العـالم الـذی هو ابن عمرو مثلًا، أو زیـداً الجاهـل الـذی هو ابن بکر، بخلاف ما إذا تبیّن المراد

وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمّى بزيد شخصاً واحداً فى المثال، لكن لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصالة العموم لا تجرى عند العقلاء لإثبات كونه جاهلًا، بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى فى منع تقدّم التخصّيص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثانى، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسدة لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ فى أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقةً أم لا؟

على أنّ استدلال الصحيحى بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثانى مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة[۴۲۱]، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحى لاـ يلتزم بذلك، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمّى إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها فى المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقدة لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّة تامّة لترتّب الآثار الواردة فى الروايات إلّاأنّها مقتضية له، فإنّها لو انضمّ إليها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶۱

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلًا، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً فى الأخبار دون العلّيّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحى.

۲- الأخبار الظاهرة فى نفى ماهيّة الصلاة وحقيقتها بمجرّد فقد ما يعتبر فى الصحّة شطراً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۴۲۲] و «لاـ صلاة إلّا بطهور»[۴۲۳] وإرادة نفى الصحّة بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلّابفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.

لا يقال: لا ريب فى أنّ المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد»[۴۲۴] نفى الكمال، بتقدير كلمة «كاملة» فيقدّر فى المقام أيضاً كلمة «صحيحة»، لاتّحاد سياقيهما، إلّاأنّ المناسب هناك تقدير صفة «الكمال» وهنا تقدير صفة «الصحّة».

فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله فى نفى الحقيقة فى كليهما، لكن نفى الحقيقة فى مثل «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقة، وفى مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد» بنحو من الادّعاء والعناية، وإلّا لما دلّ على المبالغة[۴۲۵].

هذا حاصل تقريب المحقّق الخراسانى رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶۲

وفيه: أنّ نفى الحقيقة فى الرواية الاولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلى الدليل والقرينة إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقة فيكفى لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصالة الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصالة الحقيقة إنّما تجرى عند الشكّ فى المراد، والمراد فى المقام معلوم، إذ دخالة فاتحة الكتاب والطهور فى صحّة الصلاة متّفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف فى أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاة هل هو الصلاة الصحيحة أو الأعمّ؟

وبالجملة: لا دليل على كون نفى الحقيقة فى هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلايتمّ استدلال الصحيحى بها.

فى الاستدلال بحكمة الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لأنّه قضيّة الحكمة الداعية إلى الوضع، فإنّ حكمة الوضع هى الحاجة إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى فى المركّبات التامّة والمعانى الصحيحة التى تترتّب عليها الآثار

المترقّبة منها، وأمّا الناقص الـذى لا يترتّب عليه الأثر فالحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمال اللفظ فيه أيضاً، إلّا أنّه ليس على حدّ دعا إلى إدخاله فى الموضوع له، بل يكفى الإحالة إلى الاستعمالات المجازيّة فى تلك الموارد القليلة. والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة[۴۲۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۳

وفيه أوّلًا: منع هـذه الـدعوى فى المركّبات المخترعـة العقلائيّة، فإنّ لفظ السيّارة مثلًا وضـعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنّهـا تطلق عليه حقيقـةً وبلا عنايـة إذا تمّت أركانه، وإن فقـد بعض أجزائه الغير المهمّـة، بل قـد تطلق عليه كـذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمّـة، ألا ـ ترى أنّـك تعبّر عن السيّارة الفاقـدة للمحرّكـة ب «السيّارة»، ولو عبّرت عنها ب «ما كان سيّارة» لضـحكت عليك الثكلى.

ونحن لا نسلّم أنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ فى الصحيح والتامّ أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمة الوضع تقتضى وضعها للأعمّ لا لخصوص الصحيح.

وثانياً: سلّمنا أنّ طريقـة العقلاء وضع الألفاظ للمركّبات التامّـة، لكن نمنع عـدم تخطّى الشارع عن هـذه الطريقة باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع كما مرّ مراراً لا يعمّ الشـرائط غير الشـرعيّة، مثل قصـد القربـة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصـحيحى أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعة لمجموع الأجزاء والشـرائط الشرعيّة، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيلةً فى المسمّى والموضوع له، فلازم قول الصحيحى أيضاً تخطّى الشارع عن طريقة العقلاء فى الوضع.

هذا تمام الكلام فى أدلّة الصحيحى والمناقشة فيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۵

فى أدلّة القول بالأعمّ

أدلّة القول بالأعمّ

وقد استدل الأعمّى أيضاً بامور:

۱- ما قد عرفت آنفاً من أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ للأعمّ من المركّبات التامّة، والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة.

۲- أنّ محلّ النزاع كما مرّ هو الصـحّة من حيث الأجزاء والشـرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعـدم دخولها فى المسـمّى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعـدم صـدق الصـلاة حقيقـةً على الفاقـدة لفاتحـة الكتاب مثلًا، وصدقها كذلك على الفاقدة لقصد القربة، مع أنّ قصد القربة روح العبادة؟!

وبعبارة اخرى: إنّ الصـحيحى أيضاً قائل فى الواقع بأنّ الصـلاة مثلًا وضعت للأعمّ من الصحيح، إلّاأنّه فصّل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصـد القربـة مثلًا تسـمّى صـلاةً حقيقـةً، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحـة الكتاب ونحوها لا تسـمّى صـلاة إلّابالعنايـة والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصـلاة الفاقـدة لفاتحـة الكتاب أفسد من الفاقدة لقصد القربة! لكنّ الأعمّى يقول: كلتاهما صلاة حقيقةً.

نعم، إذا فقـد العمل لبعض الأركان مثلًا لا يصـدق عليه اسم الصـلاة إلّا مجازاً، حتّى على القول بالأعمّ. وهـذا مؤيّد للقول بالأعمّ لو لم يكن دليلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۶

۳- قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[۴۲۷].

تقريب الاسـتدلال به أنّه مشـتمل على جملتين: المسـتثنى، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسة»، والمستثنى منه، وهو «لا تعاد الصلاة من

غیر هـذه الخمسـة»، ولا یمکن حمل کلمـة «الصـلاة» فی المسـتثنی علی خصوص الصـحیح منها، ولا علی خصوص الفاسـد، أمّا الأوّل فلعـدم وجوب إعـادة الصـلاة الصـحیحة قطعـاً، فکیف یقـال: «تعاد الصـلاة الصـحیحة»، وأمّا الثانی فلأنّ کلمـة الإعادة ظاهرة فی کون المأتیّ به ثانیاً مثل المأتیّ به أوّلًا بلا زیادة ولا نقیصـة، ولا یعقل أن یُقال: «تعاد الصـلاة الفاسدة»، أی: یؤتی بها فاسدةً مرّةً ثانیة، فلابدّ من أن یراد بها الجامع بین الصـحیح والفاسد، وإذا کان المراد هو الجامع فی ناحیة المسـتثنی فکذلک فی ناحیة المسـتثنی منه، لوحدة السیاق.

والحاصل: أنّ کلمـة الصـلاة فی قاعـدة «لا تعاد» اسـتعملت فی القـدر الجامع بین الصـحیح والفاسـد، واسـند إلیه الإعادة فی المسـتثنی وعدمها فی المستثنی منه.

إن قلت: الاسـتعمال أعمّ من الحقیقـة والمجاز، فلعلّ کلمـة الصـلاة وضـعت لخصوص الصـحیحة، واسـتعملت فی هذا الخبر فی القدر الجامع بینها وبین الفاسدة مجازاً.

قلت: بـاب المجـاز وإن کان واسـعاً، إلّاأنّه یختصّ بالخطابـة ونحوها، وأمّا فی مقام جعل القانون وبیان القاعـدة التی تعیّن وظیفـة آحاد المسلمین وتکون مرجعاً لجمیع الفقهاء إلی یوم القیامة، کما فی المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۶۷

بل قال کثیر من أکابر الفقهاء بعـدم جوازها فی صـیغ العقود ولاسـیّما النکاح، فضـلًا عن هذه القاعدة التی تکون مرجعاً لجمیع الفقهاء فی کثیر من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم یسـتعمل لفظ الصـلاة إلّافی صدر الخبر، وهو قوله علیه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع فی إرادة خصوص الصحیح منها، لأنّ الإشکال إنّما کان فی إسناد الإعادة إلی الصلاة الصحیحة لا فی إسناد عدم الإعادة إلیها.

وأمّا ذیله، أعنی قوله علیه السـلام: «إلّا من خمسـة» فهو وإن کان بمعنی «تعاد الصـلاة من هذه الامور الخمسة» إلّاأنّه توضـیح قوله: «إلّا من خمسة» لا معناه اللفظی.

وبالجملة: لیس لنا فی هذا الخبر من جهة الاسـتعمال إلّاجملة واحدة، وهی «لا تعاد الصلاة»، وأمّا «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» فهی جملة توضیحیّة، والبحث إنّما هو فی الجمل اللفظیّة.

ولأجـل ذلـک ینتفی مسألـة وحـدة السّـیاق، لاختصاصـها بمـا إذا کـان لنـا جملتـان فی مقام اللفظ والاسـتعمال، وأمّا إذا لم یکن الأمر کـذلک فوحدة السـیاق منتفیة حتّی فی مورد العطف بالواو، فإن قیل: «قام زید وقام عمرو» کان القیام فی کلیهما بمعنی واحد، لوحدة السیاق، وأمّا لو قیل: «قام زیـد وعمرو» یمکن أن یکون القیام فی أحـدهما ما یقابل القعود، وفی الآخر الثورة والنهضـة الإلهیّة، لانتفاء وحدة السیاق هاهنا.

والحاصل: أنّ وحدة السیاق إذا کانت منتفیة فی مثل العطف بالواو ففی مثل حدیث «لا تعاد» بطریق أولی.

قلت: أوّلًا: لا نسلّم الفرق المذکور بین «قام زید وقام عمرو» وبین «قام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۶۸

زید وعمرو» بل وحدة السیاق والمعنی فی الثانی أوضح من الأوّل عرفاً.

وثانیاً: أنّ حـدیث «لا تعاد» من قبیل الحصـر بالنفی والاسـتثناء الذی هو من أهمّ أداة الحصـر، ولا خلاف فی أنّه مشـتمل علی حکمین مختلفین فی الإثبات والنفی إمّا منطوقیین، أو أحدهما منطوقیّ، والآخر مفهومیّ علی الاختلاف فی ذلک.

وبعبـارة اخری: إنّهم وإن اختلفوا فی تحقّق المفهوم لمثـل الشـرط والوصف، إلّـا أنّهم اتّفقوا علی أنّ الحصـر بـالنفی والاسـتثناء إمّا ذو منطوقین أو له منطوق ومفهوم، ولاـ ریب فی أنّ المفهوم جملـة مربوطـة بالمتکلّم کالمنطوق، فالمقام من قبیل «قام زیـد وقام عمرو» لا من قبیل «قام زید وعمرو».

والحاصل: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان جملتين فى حديث «لا تعاد» إحداهما: «لا تعاد الصلاة من غير الامور الخمسة» والثانية: «تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة فى الجملة الثانية القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، كان كذلك فى الجملة الاولى أيضاً لوحدة السياق، فتمّ استدلال الأعمّى بهذا الحديث.

۴- استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة، كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشىء كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»[۴۲۸].

فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّة، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما

هو الحقّ من بطلان عبادات تاركى الولاية، إلّاإذا كانت أسامى للأعمّ، وأيضاً لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة وكان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقّق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاة»، لأنّ المراد بعدم القبول عدم الصحّة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ- أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[۴۲۹].

وفيه: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان عظمة الولاية، ولا عظمة لها لو كان المعنى:

«فلو أنّ أحداً صام نهاره بصوم مجازى وقام ليله بصلاة مجازيّة ومات بغير ولاية لم يقبل له ذلك الصوم ولا تلك الصلاة»، بل عظمة الولاية إنّما هى فيما إذا اريد بهما الصوم والصلاة الحقيقيّان، فالاستعمال لا محالة تكون بنحو الحقيقة.

ب- أنّ المراد فى الرواية هو خصوص الصحيح، بقرينة أنّ هذه الامور ممّا بنى عليها الإسلام، ولا ينافى ذلك بطلان عبادة منكرى الولاية، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقةً، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعمّ، لكونها صحيحة باعتقادهم، وإن كانت فاسدة عندنا، ولا يكون الاختلاف فى العقيدة دخيلًا فى المسمّى، وإلّا كان اختلاف الفتوى فى الصحّة والفساد بين علماء الشيعة أيضاً دخيلًا فيه، مع أنّه ليس كذلك قطعاً، والاستعمال فى قوله عليه السلام: «فلو أنّ أحداً صام نهاره إلخ» كان كذلك أيضاً، أى استعمل فى الصحيح بحسب اعتقادهم[۴۳۰].

وهذا جواب متين لا يمكن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التى استعملت فيها لفظ الصلاة فى الفاسدة قوله عليه السلام: «دعى

الصلاة أيّام أقرائك»[۴۳۱].

وللاستدلال به تقريبان:

أحدهما: أن يكون النهى مولويّاً، فتكون صلاة الحائض ذات حرمة نفسيّة ومبغوضيّة ذاتيّة، وحيث إنّ المنهىّ عنه لابدّ من أن يكون مقدوراً فلا محالة اريد من الصلاة فى الخبر الأعمّ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة.

والجواب بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[۴۳۲]، مدفوع بما تقدّم من أنّ الاستعمالات المجازيّة لا تناسب مقام التقنين.

نعم، يرد عليه أنّ إرادة الأعمّ المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاة الفاسدة من غير جهة الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت فى الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفيّة عليها.

فلابدّ بناءً على كون النهى مولويّاً من أن يراد خصوص الصحيحة من غير جهة الحيض، لا الفاسدة، ولا الأعمّ.

الثانى: أن يكون النهى للإرشاد إلى مانعيّة الحيض، أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة، وهذا هو الظاهر دون المولويّة.

وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أنّ متعلّق النهى لابدّ من أن يكون مقدوراً، إذ لا يختصّ ذلك بالنواهى المولويّة، بل يشمل

النواهى الإرشاديّة أيضاً.

وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاة» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكّن الأعمّى من الاستدلال به، بل كان دليلًا للصحيحى، ولكنّ النهى عن الصلاة يقتضى مقدوريّتها، وليست مقدورةً للحائض إلّاإذا اريد بها الأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۱

وأمّا القول بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة فقد عرفت جوابه.

ولا يخفى عليك أنّ حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشاديّة النهى تشريعيّة، بمعنى أنّها لا تشتمل على المفسدة والمبغوضيّة ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلى الشارع تشريع محرّم، وأمّا بناءً على مولويّته فالحرمة ذاتيّة كما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقريب الثانى المبنىّ على كون النهى إرشاداً إلى مانعيّة الحيض أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة تامّ لا جواب عنه ظاهراً.

۵- إنّه لا شبهة فى صحّة تعلّق النذر وشبهه بترك الصلاة فى مكان تكره فيه، كالحمّام، فلو قال: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» انعقد النذر، ولا شبهة أيضاً فى حصول الحنث بفعلها فى ذلك المكان، فيجب عليه كفّارة حنث النذر، وكذا لا شبهة فى فسادها إذا أتى بها فيه بعد النذر، لحرمتها الموجبة للفساد فى العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتىّ بها كما عرفت.

بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلّق النذر لابدّ من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلّقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريّتها، لارتفاع القدرة على الصحيح منها بعد النذر، فينعدم النذر بانعدام متعلّقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لابدّ من أن يريد الناذر بقوله: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» الصلاة بالمعنى الأعمّ، وإلّا فلم يحصل الحنث بفعلها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۲

وفيه:- مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلّاعلى استعمال الصلاة فى كلام الناذر فى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلعلّه يكون بنحو المجاز- أنّه لا خلاف ولا إشكال فى عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلًا فى الحمّام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسدة، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشكال فى عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر فى الحمّام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلى نقصان ركعة لا إلى النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعمّ، بل يمكن القول بعدم صحّة تعلّق النذر بالأعمّ من الصحيح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحة فى الحمّام، وأمّا الفاسدة- كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات- فلا مرجوحيّة فيها، فلا ينعقد النذر بتركها.

على أنّه لا ينبغى الإشكال فى صحّة النذر فيما إذا قال: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى صلاة صحيحة فى الحمّام»[۴۳۳].

وكذا لا شبهة فى حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذكر من المحذورين فى الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكالين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلك المثال.

فلابدّ من تقريب صحّة هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس.

ولقد أجاد فى ذلك الأعلام الثلاث: المحقّق الحائرى اليزدى، والمحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۳

العراقى رحمهما الله، وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هى عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلّق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلّق بما هو مكروه، والصلاة بما هى هى ليست بمكروهة، وإنّما المكروه الذى تعلّق النذر بتركه حيثيّة وقوعها فى الحمّام.

وبالجملة: متعلّق الأمر والنهى مختلف، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة، والنهى تعلّق بتحيّثها بحيثيّة وقوعها فى الحمّام وتأيّنها بأينيّة وقوعها فيه، والتكليف المتعلّق بعنوان لا ـ يمكن أن يتجاوز عنه ويسرى إلى عنوان آخر، أو إلى الأفراد والخصوصيّات، فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام لا تصير الصلاة محرّمة، بل هى واجبة فقط، والمحرّم إنّما هو تأيّنها بأينيّة وقوعها فى الحمّام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحدا خارجاً، إلّاأنّ الأمر والنهى لا يسريان إلى الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلّى فى الحمّام بعد النذر وقعت صحيحة، لعدم كونها إلّاواجبة، والحرمة- لو سلّمت[۴۳۴]- إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحيّث الصلاة بحيثيّة وقوعها فى الحمّام، فلم يتعلّق النهى بالعبادة حتّى يدّعى كونه موجباً لفسادها[۴۳۵].

هذا حاصل كلام الأعلام الثلاث.

وهنا نكتة اخرى استفدناها من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهى أنّ التكليف المتوجّه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفة النذر فليست فى دليل شرعى

أصلًا، ووجوب شىء لا ـ يوجب حرمة تركه، وإلّا استحقّ العاصى عقابين إثنين: أحدهما لترك الواجب، والثانى لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضيح ذلك: أنّ التكاليف المتوجّهة إلى المكلّف بعد النذر ثلاثة:

أ- وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»[۴۳۶] وسائر الآيات والروايات، ومتعلّق هذا الحكم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا ـ يسرى إلى عنوان آخر، وإن كان فى الخارج متّحداً مع الصلاة، ولا ـ إلى الخصوصيّات والأفراد.

ب- كراهة إيقاعها فى الحمّام، ومتعلّقها إنّما هو حيثيّة وقوعها فيه لا نفس الصلاة وماهيّتها[۴۳۷]، ومقابل هذه الحيثيّة حيثيّة وقوعها فى مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.

ج- وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسرى إلى عنوان آخر، أو إلى مصاديقه.

ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنّ الحجّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنّ صلاة الليل مثلًا مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذى تعلّق به الوجوب، ولا يسرى الحكم منه إلى مصداقه، فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترك صلاة الليل.

ويمكن أن يبرهن عليه بأنّها لو صارت واجبةً بسبب النذر، فإن بقى

استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدّين، ضرورة أنّ الأحكام الخمسة متضادّة عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً، فإنّ منشأ انعقاد النذر إنّما هو رجحان صلاة الليل واستحبابها، فإذا انتفى انتفى ما هو ناشٍ عنه أيضاً.

فالحكم لا يمكن أن يسرى من العنوان إلى المصاديق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاة الليل وترك الصلاة فى الحمّام لا تصير بالنذر واجبة، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الامور مصاديقه.

فإن قلت: الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.

قلت: أوّلًا: إنّه سيأتى بطلان القول بالاقتضاء فى مسألة الضدّ.

وثانياً: إنّه لو سلّمنا حرمة ترك الوفاء بالنذر بمقتضى مسألة الضدّ فهو لا يوجب فى المقام حرمة الصلاة فى الحمّام، لأنّ «ترك الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاة فى الحمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحكم لا يسرى من العنوان الذى تعلّق به إلى عنوان آخر متّحد معه فى الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحة، لعدم تعلّق حرمة بها، وعلى هذا لا إشكال فى حصول الحنث به، ولا فى انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.

والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمّى الاستدلال بمسألة النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامة بعض ما تقدّم من الأدلّة وبطلان جميع أدلّة الصحيحى، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى ألفاظ العبادات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۷

فى ألفاظ المعاملات

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأمّا ألفاظ المعاملات فالحقّ- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعة للمسبّبات، لبساطتها أوّلًا، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتّى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيّة والزوجيّة مثلًا المسبّبتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحّة والفساد، ولذا لو قيل: الملكيّة الصحيحة والملكيّة الفاسدة لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريّتها ثانياً، فهى موجودة شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومة إن لم تعتبر أصلًا، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحريم فى آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[۴۳۸] حكمان وضعيّان، أى أمضى اللَّه البيع ونفّذه ولم يمض الرّبا ولم ينفّذه، لا حكمان تكليفيّان حتّى يكون الملكيّة متحقّقة فى كليهما مع حرمة التصرّف فى الملك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۸

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيّة لا يترتّب عليها أثر أصلًا، فإنّه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكيّة عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكيّة عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.

وانقسام الملكيّة إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتّبان على أصل وجود الملكيّة لا على صحّتها وفسادها.

وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب فللنزاع فى وضعها لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة مجال.

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

والمحقّق الخراسانى رحمه الله كما اختار فى ألفاظ العبادات كونها موضوعة للصحيحة قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف فى تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر كما لا يخفى، فافهم[۴۳۹]، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله فى الشرائع السابقة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۹

أیضاً لیس لها إلّامعنی شرعی کما هو واضح، فیحمل الصحیح منها علی الصحیح عند الشارع لا محالۀ، بخلاف المعاملات، فإنّها کما تکون معهودةً شرعاً تکون معهودةً عند العقلاء أیضاً، فإذا قلنا بکون ألفاظها موضوعةً للصحیح منها فهل المراد هو الصحیح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنی الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثّر لأثر کذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحقّقات والمصادیق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا- یکون العقد الصحیح بالحمل الأوّلی، لعدم تبادره من البیع ونحوه، ولا- بالحمل الشائع، لأنّ الصحیح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجیّۀ، وهو یستلزم کون الموضوع له جزئیّاً، فإنّ «العقد» وإن کان کلّیّاً، إلّاأنّه یصیر جزئیّاً بسبب تقیّده بقید جزئی کما هو واضح، وهل یلتزم المحقّق الخراسانی رحمه الله بهذا مع ذهابه فی باب العبادات إلی عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب فی باب الحروف أیضاً إلی عمومهما، خلافاً للمشهور القائلین بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فکیف یمکن أن یلتزم فی باب المعاملات بما أنکره حتّی فی باب الحروف؟!

فإذن لابدّ علی القول بالصحیح من القول بوضعها لماهیّۀ إذا وجدت فی الخارج کانت صحیحۀ[۴۴۰]، وهذا مفهوم کلّی إلّاأنّه یستلزم کون الاختلاف بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج ۱، ص: ۳۸۰

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا- المصداق کما زعم المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ المراد بالصحیح المأخوذ فی التعریف هو الصحیح عند الشارع إذا لوحظ التعریف شرعیّاً، وعند العرف إذا لوحظ عرفیّاً، فنفس المفهوم مضیّق شرعاً بالنسبۀ إلی البیع الربوی مثلًا لا یشمله، بخلاف العرف، فاختلافهما مربوط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقّق کما زعمه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۴۴۱].

هذا حاصل کلام سیّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام.

ونحن وإن تلقّیناه بالقبول فی الدورة السابقۀ، إلّاأنّه خطر ببالی بعد الدقّۀ التامّۀ فی هذه الدورة أنّه یمکن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، لکنّا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحیح» فی التعریف حتّی یرد علیه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البیع»، کیف؟ ولو قلنا بکون الموضوع له «العقد الصحیح» بالحمل الأوّلی فی جمیع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بین البیع والإجارة والنکاح وغیرها، لاتّحاد المعنی فی الجمیع، بل نقول بأخذ مفاهیم أنواع «الصحیح» الذی هو بمنزلۀ الجنس لها فی التعریف، فالبیع هو «العقد المؤثّر فی ملکیّۀ العین» والإجارة هی «العقد المؤثّر فی ملکیّۀ المنفعۀ» والنکاح هو «العقد المؤثّر فی الزوجیّۀ» وهکذا، ولا إشکال فی تبادر هذه المعانی عند سماع تلک الألفاظ، أعنی لفظ البیع والإجارة والنکاح.

ویؤیّد هذا أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله عبّر فی کلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر کذا شرعاً وعرفاً» ولم یعبّر بأنّه هو العقد الصحیح.

وعلیه فلا إشکال فی أخذ «الصحیح» بأنواعه لا بنفسه فی التعریف، لتحقّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج ۱، ص: ۳۸۱

التبادر مع حفظ کلّیّۀ المعنی، واتّحاد نظر الشرع والعرف فی المفهوم، ورجوع الاختلاف بینهما إلی المحقّقات والمصادیق، وهذا عین ما ذهب إلیه صاحب الکفایۀ، فلا یرد علیه إشکال الإمام «مدّ ظلّه».

الحقّ فی المسألۀ

والحقّ عدم جريان النزاع فى ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعة للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلًا لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر فى الملكيّة لكان من مقولة اللفظ، والحقّ أنّه من مقولة المعنى كما قال الشيخ رحمه الله فى أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذى هو سبب للانتقال.
ويؤيّده تعريفه فى اللغة ب «مبادلة مال بمال» كما حكاه الشيخ فى المكاسب عن الفيّومى فى المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه فى باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضى وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ فى الفاسد والناقص أكثر من الصحيح والتامّ، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحى فى المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحى أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلًا، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إيّاه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفاسد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّابعد

الاستفسار وإحراز إرادته الصحيح.
وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونة القرينة.
توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفاسد، ويستعمل دائماً فيه، إلّاأنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفاسد بانطباقه عليه بمعونة القرينة، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينة الموجودة فى المقام على انطباقه على الصحيح لغويّة الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلًا، والعاقل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونة القرينة المذكورة.

ثمرة النزاع فى المعاملات

ربما يتخيّل فى بادئ النظر أنّ ثمرة البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۴۴۲] و «تِجارَةً عَنْ تَراضٍ»[۴۴۳] و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۴۴] على قول الأعمّى وعدمه على قول الصحيحى كما فى باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل رحمه الله حيث قال فى القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ[۴۴۵] كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسّك بالمطلقات فى باب المعاملات.
لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسيّاً يقتضى التفرقة بينهما فى جريان

هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعة شرعيّة لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطة، لأجل استنباطها من الأدلّة الشرعيّة، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيّة، لكونها رائجة بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطة، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيّة لكان البيع مثلًا بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أمضى[۴۴۶] اللَّه البيع الذى أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذة من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيّة، سواء قلنا بالحقيقة الشرعيّة أم لا.

وعلی هذا فإذا شککنا فی دخالهٔ شیء شطراً أو شرطاً فی عبادهٔ تمکّن الأعمّی من التمسّک بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحیحی، فإنّه لو لم یأت به لم یحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمّی، فکیف یمکن أن یتمسّک بالإطلاق؟!

وأمّا المعاملات فإن کان ما شکّ فی اعتباره فیها شرعاً ممّا لا دخل له فیها أصلًا عند العرف کالعربیّهٔ فی البیع مثلًا، فلا فرق فی جواز التمسّک بالإطلاق بین الصحیحی والأعمّی، فإنّ المراد بالصحّهٔ فی باب المعاملات إنّما هی الصحّهٔ العرفیّهٔ، وهی محرزهٔ فرضاً، وإن کان ممّا احتمل دخله فیها عند العرف بنحو الرکنیّهٔ فلا فرق بینهما فی عدم جواز التمسّک بالإطلاق إذا قال الأعمّی بکون المسمّی هو خصوص الأرکان، فإنّه إذا ترک ذاک المشکوک اعتباره لم یحرز تحقّق المسمّی حتّی علی قول الأعمّی.

نعم، إن کان ما شکّ فی اعتباره شرعاً ممّا شکّ فی اعتباره عرفاً أیضاً مع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۸۴

القطع بعدم کونه رکناً عند العرف کمالیّهٔ الثمن فی البیع مثلًا یتمکّن الأعمّی من التمسّک بإطلاق قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» لإحرازه أصل المسمّی، دون الصحیحی، لعدم إحرازه ذلک.

فیظهر ثمرهٔ النزاع بینهما فی باب المعاملات فی خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن کانت المعاملات موضوعات عرفیّهٔ کان المستفاد من قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» ثبوت الملازمهٔ بین البیع العرفی والشرعی، فکیف لم یمض الشارع بعض أفراد البیع العرفی؟!

قلت: نعم، یستفاد من قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» أنّ کلّ بیع عرفی فهو بیع شرعی، لکنّه قانون کلّی لا یأبی من التخصیص، فما لا یکون مؤثّراً فی الملکیّهٔ عند الشارع من أفراد البیع العرفی فهو خارج عنه بنحو التخصیص.

نعم، مقتضی المقابلهٔ بین البیع والربا حیث قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الرّبا عنه بنحو الحکومهٔ لا التخصیص، فکأنّه قال:

«أحلّ اللّه البیع، والربا لیس ببیع».

التمسّک بالإطلاق بناءً علی وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات

بقی هنا شیء به نختم مسألهٔ الصحیح والأعمّ، وهو أنّه بناءً علی وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات- کما هو المختار- فهل یمکن التمسّک بإطلاق الخطاب عند الشکّ أم لا؟

قیل: لا، لأنّ الشکّ لم یتعلّق بالمسبّب، بل بالسبب لأجل خلوّه عمّا یحتمل دخله فیه شطراً أو شرطاً، والدلیل الدالّ علی إمضاء المسبّب لا یدلّ علی إمضاء السبب حتّی یتمسّک بإطلاقه لرفع ما یحتمل دخله فیه.

وبعبارهٔ اخری: لا ریب فی أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب إن کان السبب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۸۵

واحداً، أو متعدّداً مع القطع بتساوی الجمیع، بمعنی أنّ السببیّهٔ لو تحقّقت لکانت فی جمیعها، ولو لم تتحقّق لم تکن فی شیء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبّب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، ولإمضاء جمیع الأسباب لو کانت متعدّدهٔ متساویهٔ کما لا یخفی، وأمّا إذا کان بعضها مقطوع السببیّهٔ، کالصیغهٔ العربیّهٔ التی تقدّم فیها الإیجاب علی القبول، وبعضها مشکوک السببیّهٔ، کالمعاطاهٔ أو الصیغهٔ الفارسیّهٔ أو التی تقدّم فیها القبول علی الإیجاب فإمضاء المسبّب لا یقتضی إلّاإمضاء ما قطع بسببیّته، فلا یمکن التمسّک بإطلاق الخطاب الوارد فی المسبّب لرفع ما یحتمل دخله فی السبب.

رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ المقام ليس من قبيل السبب والمسبّب، إذ لو كان كذلك لتحقّق الملكيّة عقيب قول القائل: «بعت دارى» وإن لم يقصد الإنشاء، مع أنّه ليس كذلك، بل من قبيل الآلة وذى الآلة، وهما يتّحدان وجوداً، فإمضاء كلّ منهما كان إمضاءً للآخر لا محالة[۴۴۷].

وفيه أوّلًا: أنّ المشهور القائل بكون المقام من قبيل السبب والمسبّب يقولون بسببيّة الصيغة الصادرة بقصد الإنشاء الواجدة لسائر الشرائط المعتبرة، لا بسببيّة مجرّد لفظ «بعت» مثلًا كيف اتّفق حتّى يرد عليه الإشكال.

وثانياً: لا ـ نسلّم اتّحاد الآلة وذيها وجوداً، ألا ترى أنّ السكّين آلة للقتل ولا يتّحدان، بل لا يعقل اتّحادهما، فإنّ السكّين من مقوله الجوهر والقتل من مقولة الفعل، واتّحادهما مستحيل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۶

على أنّ اتّحاد الآلة وذيها لو كان ممكناً فى سائر الموارد لا يكاد يمكن فى المقام، فإنّ الآلة أمر حقيقى من مقولة اللفظ، وذو الآلة أمر اعتبارى، وهو الملكيّة مثلًا، ولا يعقل اتّحاد أمرين أحدهما حقيقى والآخر اعتبارى.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله جواباً عن الإشكال لا يتمّ، لكون المقام من قبيل السببيّة والمسببيّة لا من قبيل الآلة وذى الآلة أوّلًا، ولتحقّق التعدّد وجوداً بين الآلة وذيها أيضاً، سيّما فيما نحن فيه ثانياً، والإشكال يدور مدار التعدّد بين العقد وبين الملكيّة والزوجيّة ونحوهما، لا مدار تحقّق السببيّة والمسببيّة بينهما.

الحقّ فى المسألة

وبيان الحقّ فى الجواب يتوقّف على أمرين:

أ- أنّ المقصود بالمسبّبات التى وضعت لها ألفاظ المعاملات هى المسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة، ولا شكّ فى تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشكّ فى إمضاء الشارع لها حتّى تكون أسباباً شرعيّة كما تكون أسباباً عرفيّة.

ب- أنّ المسبّب كالملكيّة وإن كان واحداً نوعيّاً إلّاأنّ مصاديقه متعدّدة بتعدّد طرفيه، فملكيّة زيد للكتاب غير ملكيّته للدار وغير ملكيّة عمرو له، فالملكيّة مع كونها أمراً اعتباريّاً واحداً بحسب المفهوم النوعى لها وجودات متعدّدة، ولكلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدّد الأسباب المفروض فى كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبّب فهو لا يجديه، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبّب الخاصّ الجزئى كملكيّة زيد للكتاب مثلًا إلّاسبب واحد، فإمضاء المسبّب إمضاء له لا محالة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۷

وبعبارة أوضح: أساس كلام المستشكل إنّما هو وحدة المسبّب وتعدّد السبب، فإن أراد من وحدة المسبّب أنّه شيء واحد خارجى، فهو ممنوع، لما عرفت من أنّ لكلّ بيع مثلًا مسبّباً، لتغيّر الملكيّة بتغيّر ما تضاف إليه.

وإن أراد وحدة نوع المسبّب كالبيع المفيد لملكيّة العين فى مقابل الإجارة المفيدة لملكيّة المنفعة والنكاح المفيد للزوجيّة وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكثّرة إلى ما شاء اللّه، وقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يعمّ بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثّرة عرفاً حتّى ما شكّ بدواً فى سببيّته الشرعيّة، لأنّ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» إذا اقتضى إمضاء جميع المسبّبات العقلائيّة اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغة الفارسيّة أو بالمعاطاة فلا ريب فى تحقّق السبب والمسبّب العرفيّين، لكن نشكّ فى أنّ هذا السبب هل يكون شرعيّاً أيضاً أم لا؟

إلّا أنّ هذا الشكّ بدوى يزول بأدنى تأمّل، لأنّ المسبّب العرفى إذا كان معلوم التحقّق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا محالة أمضى سببه العرفى أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا فى سببيّة المعاطاة أو العقد بالفارسيّة شرعاً

فجواز التمسّک بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فی جانب المسبّب یقتضی جوازه فی جانب السبب أیضاً، فیستکشف کونهما سبباً شرعیّاً أیضاً.

هذا تمام الکلام فی الصحیح والأعمّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج ۱، ص: ۳۸۹

فی الاشتراک

الأمر الحادی عشر فی الاشتراک

اشارة

والکلام فیه یقع تارةً فی إمکان الاشتراک ووجوبه وامتناعه، واخری فی منشأ وقوعه، وثالثةً فی استعمال المشترک فی الکتاب العزیز.

فی امکان الإشتراک وعدمه

أمّا الجهۀ الاولی: ففیها ثلاثۀ أقوال:

الأوّل: ضرورۀ وقوع الاشتراک، واستدلّ له بأنّ الألفاظ والتراکیب المؤلّفۀ منها متناهیۀ، والمعانی الموجودۀ فی الواقع ونفس الأمر غیر متناهیۀ، فالحاجۀ إلی تفهیم جمیع المعانی تستدعی لزوم الاشتراک، لئلّا یبقی معنی بلا لفظ دالّ علیه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:

أ- أنّه یمتنع الاشتراک فی هذه المعانی، لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیۀ، ضرورۀ أنّ مقدار الوضع تابع لمقدار المعنی، فإذا کانت المعانی غیر متناهیۀ کانت الأوضاع أیضاً کذلک، فلا یمکن صدورها من الواضع المتناهی وهو الإنسان الممکن.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج ۱، ص: ۳۹۰

فإن قلت: یمکن أن یکون الواضع هو الواجب تعالی.

قلت: تحقّق الأوضاع الغیر المتناهیۀ وإن کان علی هذا الفرض ممکناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهیم والتفهّم بسهولۀ، فمقداره تابع لمقدار الحاجۀ إلی الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد علیه لغو مستحیل فی حقّه تعالی.

فالوضع للمعانی الغیر المتناهیۀ کما یستحیل بلحاظ تناهی الألفاظ کذلک یستحیل بلحاظ نفس الوضع أیضاً[۴۴۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الوجه الأوّل.

وهو مع کونه متیناً فی نفسه یمکن أن یناقش فیه بناءً علی ما ذهب إلیه فی مبحث أقسام الوضع من إمکان[۴۴۹] الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصادیق الاشتراک اللفظی قطعاً، لتکثّر المعانی فیه، مع أنّ الوضع فیه واحد، فلیس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنی.

ب- أنّ المعانی الکلّیّۀ کالواجب والممتنع والممکن متناهیۀ، وجزئیّاتها وإن کانت غیر متناهیۀ، إلّاأنّ وضع الألفاظ بإزاء کلیّاتها یُغنی عن وضع لفظ بإزائها کما لا یخفی[۴۵۰].

الثانی: امتناع وقوعه، واستدلّ علیه بوجوه:

۱- أنّ الاشتراک مخلّ بالتفهیم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحکمۀ.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله أوّلًا: بمنع الإخلال، لإمکان الاتّکال علی القرائن الواضحۀ، وثانیاً: بمنع کونه مخلّاً بالحکمۀ،

لتعلّق الغرض بالإجمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۹۱

أحياناً[۴۵۱].

وحاصله: أنّ المتكلّم إن كان بصدد بيان تمام مراده أقام قرينة واضحة على المعنى المراد من اللفظ المشترك فيصير المعنى بيّناً، وإن كان بصدد الإجمال وبيان بعض مراده فلم يقم قرينة أصلًا، ولا ضير فى إجمال اللفظ وإهماله حينئذٍ، فأين الاتّكال على القرائن الخفيّة؟!

۲- أنّ الوضع جعل اللفظ مرآةً للمعنى، فلابدّ من سرعة الانتقال منه إليه بحيث لا يبقى للسامع حالة تحيّر وتردّد بعد استماع اللفظ، كما أنّ الناظر فى المرآة يرى ما انعكس فيها ولا يبقى له تردّد وتحيّر أصلًا، وهذا المعنى للوضع لا يلائم الاشتراك كما هو واضح.

وفيه: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى لا مرآةً له، فإنّ المرآتيّة مربوطة بمقام الاستعمال، حيث إنّ المستعملين لا يلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآتيّة، حتّى كأنّهم يلقون المعانى إلى المخاطب، وكذلك المخاطب لا يلاحظ اللفظ إلّامرآةً للمعنى، حتّى كأنّه يتلقّى المعنى بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع يلاحظ كلّاً من اللفظ والمعنى بالأصالة، ثمّ يجعله علامة له، ولا إشكال فى كون شىء علامة لشيئين أو أكثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بين مقامى الوضع والاستعمال، فتخيّل أنّ المرآتيّة مربوطة بمقام الوضع.

۳- أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى، ولو أمكن الاشتراك لكان بين اللفظ المشترك وكلّ واحد من معانيه ملازمة، وهذا يستلزم الملازمة بين نفس المعانى وعدم انفكاك بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۹۲

وفيه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، وقد عرفت فساد القول بالملازمة فى مسألة حقيقة الوضع[۴۵۲].

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراك أمر ممكن، ولا يكون ضروريّاً ولا مستحيلًا، بل لا ينبغى إنكار وقوعه فى كلام العرب، فإنّ لفظ العين والقرء ونحوهما من الألفاظ المشتركة.

فى منشأ وقوع الاشتراك

وأمّا الجهة الثانية: فما قيل أو يمكن أن يقال فيها وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ منشأ وقوع الاشتراك هو الاختلاف بين القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبيلة أو بلد وضعوا لفظ العين مثلًا للعين الباكية وأهل قبيلة اخرى أو بلد آخر وضعوه للعين الجارية، وأهل قبيلة ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنى آخر، ثمّ اللغويّون تتبعوا اصطلاحات القبائل والبلاد فى معانى الألفاظ فوجدوا بعضها مشتركاً بين معنيين أو أكثر.

الثانى: أنّ غرض الواضع من الوضع كما يتعلّق بتفهيم تمام المراد وتفهّمه بسهولة قد يتعلّق أيضاً غرضه بتفهيم المراد وتفهّمه إجمالًا، فيضع لفظاً واحداً لمعنيين أو أكثر ليستعمله المتكلّم بدون قرينة عند إرادة الإجمال، فصيرورة الكلام مجملًا بالاشتراك لا تكون دليلًا على امتناعه، بل تكون علّةً لوقوعه.

الثالث: أنّه قد يصير اللفظ بسبب كثرة الاستعمال فى المعنى المجازى مستغنياً عن القرينة، فيصير معناً حقيقيّاً تعيّنيّاً من دون أن يهجر معناه الحقيقى التعيينى، فيصبح اللفظ مشتركاً بينهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۹۳

استعمال المشترك فى الكتاب العزيز

وأمّا الجهةُ الثالثةُ- أعنی استعمال المشترک فی القرآن-: فقال بعضهم بامتناعه وإن کان ممکناً فی لغهٔ العرب، لأنّه یستلزم التطویل بلا طائل مع الاتّکال علی القرائن والإجمال فی المقال لو لا الاتّکال علیها، وکلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جلّ شأنه کما لا یخفی.

وفیه أوّلًا: أنّ أدلّ دلیل علی إمکان استعمال المشترک فی القرآن وقوعه فی قوله تعالی: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»[۴۵۳] فإنّ القرء مشترک بین الطهر والحیض، وقوله تعالی: «فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ»[۴۵۴] وقوله تعالی: «وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَايُبْصِرُونَ بِهَا»[۴۵۵] وغیرها من الآیات.

وثانیاً: أنّ الاتّکال علی القرینهٔ لا- یستلزم التطویل إذا أتی بها لغرض آخر غیر القرینیّهٔ، علی أنّه یمنع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه ممّا یتعلّق به الغرض، وإلّا لما وقع المشتبه فی کلامه، وقد أخبر فی کتابه الکریم بوقوعه فیه، قال اللَّه تعالی: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»[۴۵۶]، وهل یکون المتشابه غیر المجمل؟!

هذا تمام الکلام فی الاشتراک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۹۵

فی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

الأمر الثانی عشر فی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

اشارهٔ

ولا یخفی أنّ النزاع یعمّ ما إذا کان المستعمل فیه معنیین حقیقیّین أو مجازیّین أو مختلفین.

وقبل البحث ینبغی تقدیم أمرین لتحریر محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ البحث إنّما هو فیما إذا ارید کلّ من المعنیین أو المعانی من اللفظ علی سبیل الانفراد والاستقلال کما إذا لم یستعمل إلّافیه، لا فیما إذا ارید منه الجامع بین المعنیین أو عنوان أحد المعنیین أو ارید أحدهما بالأصالهٔ والآخر بالتّبع.

الثانی: أنّ ظاهر کلام القدماء کصاحبی المعالم والقوانین أنّ النزاع فی جواز الاستعمال بمعنی ترخیص الواضع له بعد الفراغ عن إمکانه، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله ومن تبعه، حیث جعلوا النزاع فی إمکانه الوقوعی.

فلابدّ لنا من البحث فی مقامین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۳۹۷

المقام الأوّل: فی إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

نظریّهٔ المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

ذهب صاحب الکفایهٔ رحمه الله إلی الامتناع، واستدلّ علیه بأنّ حقیقهٔ الاستعمال لیس مجرّد جعل اللفظ علامهٔ لإرادهٔ المعنی، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه کأنّه الملقی، ولذا یسری إلیه قبحه وحسنه کما لا یخفی، ولا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک إلّالمعنی واحد، ضرورهٔ أنّ لحاظه هکذا فی إرادهٔ معنی ینافی لحاظه کذلک فی إرادهٔ الآخر، حیث إنّ لحاظه کذلک لا یکاد یکون إلّا بتبع لحاظ المعنی فانیاً فیه فناء الوجه فی ذی الوجه والعنوان فی المعنون، ومعه کیف یمکن إرادهٔ معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال؟

وبالجملهٔ: لا- یکاد یمکن فی حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنیین وفانیاً فی الاثنین إلّاأن یکون اللاحظ أحول العینین[۴۵۷]،

إنتهى.

نقد نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: في الاستدلال بهذه العبارة ثلاثة احتمالات:

١- أن يكون المعوّل عليه في الاستدلال كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ

فانياً في المعنى، فإنّه إذا صار فانياً في أحد المعنيين لم يبق لفظ لكي يفنى في المعنى الثاني، فكيف يمكن الاستعمال في المعنيين والفناء في الاثنين؟!

وفيه أوّلًا: منع كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامة له، ويؤيّده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميلة لتفهيم مقاصدهم، مع أنّها لو كانت فانيةً فيها لما كان لذلك وجه، فحقيقة استعمال اللفظ في المعنى جعله علامةً له، ولا إشكال في إمكان جعل شي‌ء واحد علامةً لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد في الاثنين دفعةً من دون تقدّم وتأخّر بينهما كما في المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أوّلًا في أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتّى يمكن فنائه في المعنى المتأخّر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا استعمل اللفظ في عرض واحد في المعنيين من دون أن يكون تقدّم وتأخّر في البين.

٢- أن يكون المعوّل عليه تبعيّة اللحاظ في جانب اللفظ، فإنّ المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، واللفظ باللحاظ التبعي، فإذا تعدّد المعنى كان اللحاظ الاستقلالي متعدِّداً لا محالة مع أنّه لا يمكن تعدّد اللحاظ التّبعي، لعدم تعدّد اللفظ[۴۵۸].

وفيه: أنّ لحاظ المتكلّم للفظ وإن كان بتبع لحاظ المعنى، إلّاأنّه لا ضير في وحدة اللحاظ في جانب اللفظ وتعدّده في جانب المعنى، فإنّه لا يستلزم إلّا كون الواحد تابعاً للمتعدّد، ولا برهان على امتناعه.

هذا بالنسبة إلى المتكلّم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنّه يتصوّر اللفظ أوّلًا، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلّامن طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المخاطب متعلّق باللفظ والتبعي بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحالة كون المتعدّد تابعاً للواحد.

٣- أن يكون المعوّل عليه نفس اللحاظ لا تبعيّته، فإن كان اللحاظ في ناحية المعنى واحداً فلابدّ من كونه في ناحية اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان في ناحية المعنى متعدّداً ففي ناحية اللفظ أيضاً كان متعدّداً.

فالملاك في وحدة لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحدة المعنى وتعدّده[۴۵۹].

وفيه: أنّ المتكلّم إذا قال: «رأيت عيناً» وأراد به العين الباكية، ثمّ قال ثانياً:

«رأيت عيناً» وأراد به نفس المعنى السابق فلا محالة كان لحاظ اللفظ متعدّداً مع كون المعنى واحداً.

فالملاك في تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنى ووحدته، فيمكن أن يكون المعنى متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنّ جوابنا على الاحتمالين الأخيرين مبني على منع الصغرى[۴۶۰]، توضيح ذلك: أنّ الاستدلال على الاحتمال الثاني عبارة عن أنّ تبعيّة لحاظ اللفظ يوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ في جانب المعنى، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلى الاحتمال الأخير عبارة عن أنّ لحاظ اللفظ لابدّ من

أن یکون مساویاً للحاظ المعنی عدداً، فلابدّ من تعدّد لحاظ اللفظ فی المقام حیث إنّ المعنی ولحاظه یکون متعدّداً، ولا یمکن تعلّق لحاظین أو أکثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنا فی کلا الاحتمالین منع الصغری، إذ الکبری أعنی استحالة تعلّق لحاظین بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشیء عبارة عن تصوّره وحضوره فی الذهن، ولا یمکن حضور شیء واحد فی الذهن مرّتین فی زمان واحد، کما لا یمکن تعلّق علمین بشیء واحد کذلک کما لا یخفی.

والحاصل: أنّ ما استدلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله علی استحالة استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد باطل بجمیع احتمالاته الثلاثة.

رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله علی الاستحالة بأنّ استعمال اللفظ فی المعنیین بنحو الاستقلال یستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالی بکلّ واحد منهما فی آنٍ واحد ورتبة واحدة کما لو لم یستعمل اللفظ إلّافیه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطیع علی أن تجمع بین لحاظین مستقلّین کذلک، ولا ریب فی أنّ الاستعمال فی أکثر من معنی یستلزم ذلک، والمستلزم للمحال محال[۴۶۱].

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه: أنّ للُامور المادّیّة ضیقاً یمنع من تحقّق أمرین فیها، کما لا یکون جسم واحد معروضاً للبیاض والسواد فی آنٍ واحد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحة واسعة، تقتدر علی الجمع بین لحاظین مستقلّین وعلی إحضار

أمرین مختلفین فی صفحتها فی آنٍ واحد، ویدلّنا علی ذلک قضاوة الوجدان بملاحظة امور:

۱- أنّ النفس تقدر علی رؤیة شخصین أو سماع صوتین فی آنٍ واحد، وعلی الرؤیة والسمع أو اللّمس والشمّ کذلک.

۲- أنّ الموضوع فی القضایا الحملیّة وإن کان متقدّماً علی المحمول بحسب اللفظ، إلّاأنّهما حاضران عند النفس معاً فی آنٍ واحد، لأنّ ملاک الحمل هو الاتّحاد والهوهویّة.

۳- وإن أبیت عن ذلک کلّه فلا ریب فی أنّک إذا قلت: «السواد والبیاض متضادّان» کان السواد والبیاض کلاهما حاضرین فی نفسک فی لحظة تلفّظک بکلمة «متضادّان» لعدم إمکان انفکاکهما عن النفس فی هذه اللحظة کما لا یخفی.

إقامة برهان آخر علی الامتناع ونقده

واستدلّ[۴۶۲] بعضهم علی الاستحالة بأنّ اللفظ وجود تنزیلی لطبیعی المعنی ویمتنع اجتماع وجودین فی لباس وجود واحد.

وبعبارة اخری لنا امور ثلاثة: وجود حقیقی للمعنی، ووجود حقیقی للفظ، ووجود تنزیلی للمعنی، فإنّا إذا قلنا: «زید إنسان» کان المراد بالموضوع معنی کلمة «زید» لا لفظها، وإذا قلنا: «زید لفظ» کان المراد من الموضوع لفظ هذه الکلمة لا معناها، والحمل فی کلیهما شائع صناعی، لکون الموضوع فی الأوّل

وهو زید الموجود فی الخارج مصداقاً من مصادیق مفهوم الإنسان حقیقةً، وفی الثانی وهو لفظ زید مصداقاً من مصادیق مفهوم اللفظ کذلک، وکلّما تلفّظنا بلفظ زید سواء کان فی هذین المثالین أو غیرهما کان اللفظ وجوداً تنزیلیّاً للمعنی، فعلی هذا لفظ «زید» یکون

وجوداً حقيقيّاً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزيليّاً لمعناه وهو زيد الموجود فى الخارج، وكما يمتنع تعدّد وجوده الحقيقى بوجود واحد، يمتنع أيضاً تعدّد وجوده التنزيلى كذلك[۴۶۳].

وفيه أوّلًا: أنّ دعوى كون اللفظ من أنحاء وجود المعنى مجازفة، بل لا- يمكن ذلك، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقولة الكيف، والمعنى من مقولة الجوهر مثلًا، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو اريد مجرّد الذوق والمسامحة والتخيّل.

وثانياً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودين حقيقيّين، لا تنزيليّين، كيف وقد اجتمع فى قولك: «زيد لفظ» وجودان: أحدهما حقيقى والآخر تنزيلى، فإنّ لفظ «زيد» وجود حقيقى لمفهوم «لفظ» وتنزيلى لمعناه بناءً على ما ذهب إليه المستدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزيليّين مستحيلًا لاستحال اجتماع الحقيقى والتنزيلى بطريق أولى، لكونه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴٠٣

أقرب إلى اجتماع الحقيقيّين حيث إنّ أحد طرفيه حقيقى.

إن قلت: لا ضير فى اجتماع وجودين فى قولنا: «زيد لفظ» لأنّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.

قلت: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإنّا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلًا والآخر العين الجارية.

والحاصل: أنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ممكن عقلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴٠۵

المقام الثانى: فى ترخيصه من قبل الواضع

رأى المحقق القمى رحمه الله فيه ونقده

ذهب المحقّق القمى رحمه الله فى القوانين إلى عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنى حال الانفراد[۴۶۴]، ولابدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع[۴۶۵].

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لا- دليل على لزوم رعاية حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعاية حال الوضع لكانت خصوصيّاته الزمانيّة والمكانيّة وغيرها أيضاً كذلك، مع أنّ مراعاتها غير لازمة على المستعملين قطعاً.

وثانياً: أنّ الوضع للمعنى حال الانفراد لا يعمّ جميع موارد المشترك، فإنّ منها ما نعبّر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۴۶۶]، إذ لا- ريب فى كون اللفظ مشتركاً لفظيّاً بين الخصوصيّات، ومع ذلك لم يلاحظ الواضع كلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الكلّى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴٠۶

فالحاصل: أنّه لا مانع عقلًا ولا وضعاً من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

بل هو واقع فى كلمات الادباء والشعراء، ولا يمكن تخطئتهم فى ذلك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴٠٧

كيفيّة استعمال المشترك فى أكثر من معنى

ثمّ بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد عقلًا وعدم منع الواضع عنه أيضاً يقع البحث فی أنّ استعمال اللفظ المشترك فی أكثر من معنی هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز؟

رأی صاحب المعالم رحمه الله فی المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كونه مجازاً فی المفرد وحقيقةً فی التثنية والجمع.
واستدلّ علی الأوّل بأنّ ما وضع له اللفظ المشترك إنّما هو كلّ من المعانی مع قيد الوحدة، فكان استعماله فی أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قيد الوحدة واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادة الجزء[۴۶۷].

نقد نظريّة صاحب المعالم فی المفرد

وفيه أوّلًا: منع اعتبار قيد الوحدة فی الموضوع له، إذ لا دليل عليه، فإنّ معاجم اللغة التی هی الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذا خالية عنه، فالظاهر

وضع اللفظ لذات المعنی خالياً من أیّ قيد وإن كان الواضع واحداً فضلًا عمّا إذا كان متعدّداً.
وثانياً: أنّ الذی يوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للكلّ فی الجزء إذا كان للكلّ تركّب خارجی، كإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، ولا يبعد شموله للمركّبات العقليّة الملحوظة من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادة الحيوان أو الناطق.
وأمّا المقيّد- وهو الذی يكون القيد خارجاً عنه والتقيّد داخلًا، ولا يكون فيه التركّب من ذات المقيّد والتقيّد إلّابتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع- فإطلاق لفظه وإرادة ذاته مع قطع النظر عن القيد لا يستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر كلام البيانيّين اختصاص التجوّز بالقسمين الأوّلين لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو التركّب الخارجی فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی صاحب المعالم

وأورد عليه صاحب الكفاية رحمه الله بوجه آخر، وهو أنّ قيد الوحدة لو كان معتبراً فی الموضوع له لما جاز الاستعمال فی الأكثر أصلًا، لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشیء بشرط شیء والشیء بشرط لا، كما لا يخفی[۴۶۸].
ولكنّه غير وارد علی صاحب المعالم رحمه الله، لأنّه من قبيل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث ليس فی مفهوم الأكثر، بل فی مصداقه، وبعبارة اخری ليس البحث فی استعمال اللفظ فی المجموع، بل فيما إذا استعمل فی أكثر من معنی

واحد علی سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كلّ واحد كما إذا لم يستعمل إلّافيه[۴۶۹] كما صرّح به فی الكفاية.

كلام صاحب المعالم فی التثنية والجمع

واستدلّ صاحب المعالم رحمه الله علی كون الاستعمال حقيقةً فی التثنية والجمع بأنّهما فی قوّة تكرير المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتّفاق فی اللفظ دون المعنی فی المفردات، ألا ترى أنّه يقال: زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنی فی الآحاد مختلفاً، وتأويل بعضهم له بالمسمّی تعسّف بعيد، وحينئذٍ فكما أنّه يجوز إرادة المعانی المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة علی أن يكون كلّ واحد منها مستعملًا فی معنی بطريق الحقيقة، فكذا ما هو فی قوّته[۴۷۰]، إنتهی كلامه.

نقد کلام صاحب المعالم من قبل المحقّق الخراسانی رحمه الله

وأورد علیه صاحب الکفایـة بأنّ التثنیـة والجمع وإن کانا بمنزلـة التکرار فی اللفظ إلّاأنّ الظاهر أنّ اللفظ فیهما کأنّه کرّر وارید من کلّ لفـظ فرد من أفراد معنـاه، لا أنّه اریـد منه معنی من معانیه، فإذا قیل مثلًا: «جئنی بعینین» اریـد فردان من العین الجاریـة، لا العین الجاریة والعین الباکیة، والتثنیة والجمع فی الأعلام إنّما هو بتأویل المفرد إلی المسمّی بها[۴۷۱].

مع أنّه لو قیل بعدم التأویل وکفایة الاتّحاد فی اللفظ فی استعمالهما حقیقةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۰

بحیث جاز إرادة عین جاریـة وعین باکیـة من تثنیـة العین حقیقةً لما کان هذا من باب اسـتعمال اللفظ فی الأکثر، لأنّ هیئتها[۴۷۲] إنّما تـدلّ علی إرادة المتعـدّد ممّا یراد من مفردهمـا، فیکون اسـتعمالهما وإرادة المتعـدّد من معانیه اسـتعمالًا لهما فی معنی واحـد کما إذا استعملا وارید المتعدّد عن معنی واحد منهما[۴۷۳] کما لا یخفی.

نعم، لو اریـد مثلًا من عینین فردان من الجاریـة وفردان من الباکیـة کان من اسـتعمال العینین فی المعنیین، إلّاأنّ حدیث التکرار لا یکاد یجـدی فی ذلک أصـلًا، فإنّ فیه إلغاء قیـد الوحـدة المعتبرة أیضاً، ضـرورة أنّ التثنیـة عنده إنّما تکون لمعنیین أو لفردین بقید الوحدة، والفرق بینها وبین المفرد إنّما یکون فی أنّه موضوع للطبیعـة وهی موضوعة لفردین منها أو معنیین کما هو أوضح من أن یخفی[۴۷۴]، إنتهی کلامه.

توضیح: لا یخفی علیک أنّ الإشکال الثانی[۴۷۵] یختصّ بالتثنیة، حیث إنّها لا تدلّ إلّاعلی إثنین، فإذا استعملت فی أربع کان من قبیل اسـتعمالها فی أکثر من معناهـا، بخلاف الجمع، فـإنّه لا- یوقف علی عـدد خـاصّ حتّی یقـال: اسـتعماله فی أکثر من ذلک العـدد کان اسـتعمالًا فی أکثر من معنی واحد، فلا یعقل استعمال الجمع فی الأکثر أصلًا، فالإشکال الثانی یختصّ بالتثنیة کما هو ظاهر کلامه حیث مثّل بها وتمرکز بحثه فیها من قوله: «نعم» إلی آخر الإشکال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۱

نقد کلام صاحبی الکفایة والمعالم رحمهما الله

ویمکن المناقشـة فیما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله أخیراً بأنّه لو اریـد من تثنیة العین مثلًا فردان من الجاریة وفردان من الباکیة لم یکن من قبیل اسـتعمالها فی المعنیین، بل من قبیل اسـتعمال المفرد فیهما، فإنّ علامة التثنیة وهی الألف أو الیاء مع النون إنّما تدلّ علی إثنین ممّا اریـد من مفردها، ففی الفرد المذکور ارید من العین، العین الباکیة والعین الجاریة، وعلامة التثنیة الملحقة بها لا تدلّ إلّا علی تضاعف ما ارید من المفرد، وهذا أصل معنی التثنیة لا أکثر منه[۴۷۶].

وبه قـد انقـدح فسـاد مـا ذهب إلیه صـاحب المعـالم رحمه الله من جـواز اسـتعمال التثنیـة والجمـع فی الأـکثر حقیقـةً، فـإنّه لا- یتصـوّر استعمالهما فیه أصلًا.

وأمّـا المفرد فاسـتعماله فی أکثر من معنی قابـل للتصوّر، وهو ممکن عقلًـا، جـائز من قبل الواضع، ویکون بنحو الحقیقـة لا المجاز کما تقدّم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۳

المراد من بطون القرآن

رأی صاحب الکفایة فیه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد ما منع عقلًا عن جواز الاستعمال فی المعنیین قال:

وهم ودفع: لعلّک تتوهّم أنّ الأخبار الدالّة علی أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعین تدلّ علی وقوع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد فضلًا عن جوازه، ولکنّک غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلًا علی أنّ إرادتها کانت من باب إرادة المعنی من اللفظ، فلعلّها کانت بإرادتها فی أنفسها حال الاستعمال فی المعنی، لا من اللفظ کما إذا استعمل فیها، أو کان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فیه اللفظ، وإن کان أفهامنا قاصرة عن إدراکها[۴۷۷]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی بطون القرآن

وردّ جوابه الأوّل بعض الأعلام فی المحاضرات بوجهین، حیث قال:

ویردّه: أنّه لو کان المراد من البطون ما ذکره قدس سره، أوّلًا لم یکن ذلک موجباً لعظمة القرآن علی غیره ولفضیلته علی سائر المحاورات، لإمکان أن یراد

المعانی بأنفسها حال التکلّم بالألفاظ فی غیر المحاورات القرآنیّة، بل یمکن إرادتها کذلک حال التکلّم بالألفاظ المهملة فضلًا عن الألفاظ الموضوعة، فمن هذه الجهة لا ـ فرق بین الکتاب وغیره، بل لا ـ فرق بین اللفظ المهمل والموضوع، فالکلّ سواء، ولا فضل لأحدهما علی الآخر.

علی أنّ لازم ذلک أن لا تکون البطون بطوناً للقرآن ومعانی له، بل کانت شیئاً أجنبیّاً عنه، غایة الأمر أنّها اریدت حال التکلّم بألفاظه.

وکلا ـ الأمرین مخالف لصریح الروایات المشتملة علی البطون، فهی کما نطقت بإثبات الفضیلة والعظمة للقرآن علی غیره من جهة اشتماله علی ذلک، کذلک نطقت بإضافة تلک البطون إلیه وأنّها معانٍ للقرآن، لا أنّها شیء أجنبیّ عنه:

منها: «ما فی القرآن آیة إلّاولها ظاهر: ظهر: وبطن[۴۷۸] ... إلی آخره».

ومنها: «وإذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع .. إلی أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حکم وباطنه علم، ظاهره أنیق[۴۷۹] وباطنه عمیق، وله تخوم[۴۸۰] وعلی تخومه تخوم، لا تحصی عجائبه ولا تُبلی غرائبه»[۴۸۱].

وما شاکلهما من الروایات الکثیرة.

وتلقّی جوابه الثانی بالقبول، بل ذکر لتأییده روایات دالّة علی أنّ القرآن حیّ لا یموت، یجری علی آخرنا کما یجری علی أوّلنا، وأنّه لا ینحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الکتاب وإن کانت فی الظاهر حکایات وقصصاً إلّاأنّها فی الباطن دروس وعبر للناس[۴۸۲]. إلی غیر ذلک.

أقول: ما ذکر من الوجهین ردّاً علی جوابه الأوّل صحیح متین، ولکن ما ذکر لتأیید الجواب الثانی من الروایات فلم نعرف کیفیّة تأییدها له، وإن لم یخطر ببالی مناقشة فی أصل الجواب.

ویمکن أن یجاب عن التوهّم بوجه آخر أیضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار کلّاً منها واحد من المفسّرین کما یعلم من کتب التفاسیر سیّما مجمع البیان، فیمکن أن یراد من البطون تلک الوجوه لا المعانی.

ویؤیّد ذلک ما ورد من أمر علی علیه السلام سلمان بالاحتجاج علی الخصم بالسنّة لا بالقرآن، لکونه ذا وجوه لا یمکن معها إلجاء الخصم علی قبول الحقّ[۴۸۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۱۷

فی المشتقّ

الأمر الثالث عشر فی المشتق

اشارهٔ

اختلفوا فی أنّ المشتقّ حقیقهٔ فی خصوص ما تلبّس بالمبدء فی الحال[۴۸۴] أو فیما یعمّه وما انقضی عنه علی أقوال بعد الاتّفاق علی کونه مجازاً فیما یتلبّس به فی الاستقبال.

وقبل الخوض فی المسألهٔ وتفصیل الأقوال فیها وبیان الاستدلال علیها ینبغی تقدیم امور:

الأوّل: فی کون المسألهٔ لغویّهٔ أو عقلیّهٔ؟

الظاهر أنّها لغویّهٔ، فیبحث فیها عن أنّ هیئهٔ المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبّس بالمبدء حال النسبهٔ أو للجامع بینه وبین ما انقضی عنه.

ولکن یظهر من موضعین من کلام المحقّق النائینی رحمه الله أنّها مسألهٔ عقلیّهٔ:

۱- قوله: والسرّ فی اتّفاقهم علی المجازیّهٔ فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی هو أنّ المشتقّ لمّا کان عنواناً متولّداً من قیام العرض بموضوعه، من دون أن یکون الزمان مأخوذاً فی حقیقته، بل لم یؤخذ الزمان فی الأفعال- کما سیأتی-

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۱۸

فضلًا عن المشتقّ، وقع الاختلاف بالنسبهٔ إلی ما انقضی عنه المبدء، حیث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمکان قیام العرض بمحلّه، فکان للنزاع فی ذلک مجال، دون هذا، إذ یمکن أن یُقال فیما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد فی الجملهٔ ولو فیما مضی یکفی فی صدق العنوان علی وجه الحقیقهٔ ولو انقضی عنه المبدء، کما أنّه یمکن أن یقال: إنّه یعتبر فی صدق العنوان علی وجه الحقیقهٔ بقاء التولّد فی الحال، ولا یکفی حدوثه مع انقضائه، هذا فیما إذا تولّد عنوان المشتقّ فی الجملهٔ.

وأمّا فیما لم یتولّد فلا مجال للنزاع فی أنّه علی نحو الحقیقهٔ، لعدم قیام العرض بمحلّه، فکیف یمکن أن یتوهّم صدق العنوان علی وجه الحقیقهٔ، مع أنّه لم یتحقّق العنوان بعد، فلابدّ أن یکون علی نحو المجاز بعلاقهٔ الأول والمشارفهٔ[۴۸۵]، إنتهی.

وهذا کما تری ینادی بکون النزاع فی أمر عقلی، حیث علّل الاتّفاق علی المجازیّهٔ فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی بأمر عقلی، وهو إمکان القول بکفایهٔ قیام العرض بالمعروض فیما مضی فی صدق العنوان حقیقهً ولو انقضی عنه، وهذا لا یجری فیما یتلبّس فی المستقبل.

ولکنّه- مع مخالفته لما هو الحقّ من کون المسألهٔ لغویّهٔ- باطل فی نفسه أیضاً، فإنّ حکم العقل مبنیّ علی الدقّهٔ لا علی المسامحات الرائجهٔ عند العرف، فکیف یجد الفرق بین إسناد الضاربیّهٔ الیوم إلی من کان ضارباً أمس وبین إسنادها کذلک إلی من یضرب غداً، فیتصوّر فی الأوّل احتمال کون الاسناد حقیقهً دون الثانی مع عدم قیام العرض بموضوعه حال النسبهٔ فی کلیهما؟![۴۸۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۱۹

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۱۹

فالعقـل لاـ یجیز أن یقال: «زیـد ضارب الیوم» فیما إذا لا یکون متلبّساً بالضـرب حال النسـبهٔ، سواء کان ضارباً أمس أو سـیکون ضارباً غداً.

بـل الاتّفـاق علی المجازیّهٔ فی المسـتقبل والاختلاـف فیمـا انقضـی شاهـد علی کـون النزاع فی أمر لغـوی مربـوط بـالوضع والواضـع والموضوع له، فـإنّ الوضع أمر تعبّـدی یمکن أن یتحقّق لخصوص مـا تلبّس بالمبـدء فی الحال، ویمکن أن یتحقّق للجامع بینه وبین ما انقضی، ولأیّ منهما وضع نحن متعبّدون غیر منکرین.

۲- تعلیله خروج العناوین الذاتیّـهٔ التی یتقوّم بها الـذات کإنسانیّـهٔ الإنسان وحجریّـهٔ الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجریّـهٔ الحجر وإنسانیّهٔ الإنسان وما شابه ذلک إنّما تکون بالصورهٔ النوعیّهٔ لا بالمادّهٔ، فلا یمکن القول بإطلاقهما علی ما انقضی عنه الحجریّهٔ والإنسانیّهٔ[۴۸۷].

وهذا أیضاً کما تری ینادی بأعلی صوت بکون النزاع فی مسألهٔ عقلیّهٔ، حیث اسـتدلّ علی خروج هذه العناوین عن البحث بأمر فلسـفی، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعیّهٔ وجوداً وعدماً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۴۲۱

الثانی: فی تحریر محلّ النزاع

اشارهٔ

وهنا جهتان من البحث:

الاولی: جههٔ ارتباط العنوان بالذات

إنّ مـا کان ارتباطه بالـذات بواسـطهٔ عروض أمر خارج عنها علیها نحو «ضارب» فهو داخل فی محلّ النزاع، وأمّا العناوین المنتزعـهٔ عن الذات بلا واسطهٔ أمر خارجی کالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث فی خروجها عنه.

إنّما النزاع فی سبب الخروج:

فعلّله المحقّق النائینی کما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شـیئیّهٔ الشـیء بصورته النوعیّـهٔ لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلًا تراباً فما هو ملاک الإنسانیّـهٔ وهو الصورهٔ النوعیّـهٔ قد انعدم وزال ووجدت حقیقهٔ اخری وصورهٔ نوعیّهٔ ثانیهٔ، وهی الصورهٔ النوعیّهٔ الترابیّهٔ، ومن الواضح أنّ الإنسان لا یصـدق علی التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الـذات غیر باقیهٔ وتنعدم بانعدام الصورهٔ النوعیّهٔ، وهی الصورهٔ الإنسانیّهٔ، ومع عدم بقاء الذات لا یشملها النزاع، ولا معنی لأن یقال:

إنّ الإطلاق علیها حقیقهٔ أو مجاز.

وأمّا المادّهٔ المشترکهٔ المعبّر عنها بالهیولی وإن کانت باقیهٔ، إلّاأنّها قوّهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۴۲۲

صرفهٔ لإفاضهٔ الصور علیها ولا تتّصف بالإنسانیّهٔ بحال من الأحوال[۴۸۸].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی وبعض الأعلام.

وفیه أوّلًا: أنّه مخالف لما هو الحقّ من کون المسألهٔ لغویّهٔ، فلا یصحّ فیها إقامهٔ البرهان الفلسـفی، وثانیاً: أنّه ینتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا یصدق علیه الخلّ بلا إشـکال مع بقاء صورته النوعیّهٔ، فإنّ صـیرورته خمراً من قبیل تبدّل حاله إلی حال آخر، لا من قبیل تبدّل فصله المقوّم لحقیقته النوعیّهٔ.

علی أنّ کون شـیئیّهٔ الشـیء بالصورهٔ النوعیّـهٔ قاعـدهٔ عامّـهٔ للأعراض أیضاً، وهو یسـتلزم خروج مثل الأبیض أیضاً عن محلّ النزاع، لأنّ

الجسم الذی کان أبیض ثمّ عرض علیه السواد لم یبق بیاضه الذی کان مرتبطاً به، فکیف یمکن القول بإطلاق عنوان الأبیض علیه حقیقةً بعد ذهاب بیاضه بصورته النوعیّة؟!

فالحقّ أن یقال: علّة خروج العناوین الذاتیّة عن محلّ النزاع إنّما هی اتّفاقهم علی کونها موضوعة لما یتلبّس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبّسة بها فی زمان ما.

وأمّا العناوین المرتبطة بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فکلّها داخلة فی البحث، سواء کانت من الامور الحقیقیّة الوجودیّة، کالأبیض، أو العدمیّة، کالأعمی[۴۸۹]، أو الاعتباریّة، کالمالک والزوج والحرّ، أو الانتزاعیّة، کالفوق والتحت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۲۳

بقی الکلام فیما یکون ذاتیّاً بالنسبة إلی بعض أفراده وعرضیّاً بالنسبة إلی بعض آخر، کالموجود والعالم وسائر أوصاف الباری تعالی المتّحدة مع الذات.

والظاهر دخولها فی محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو فی هیئة المشتقّ مع قطع النظر عن کونها قالباً لمادّة خاصّة، فإذا قلنا: «هیئة الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء فی الحال، أو للجامع بینه وبین ما انقضی عنه» یشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوین الذاتیّة التی تکون علی وزن الفاعل أیضاً.

فعلی هذا ینحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوین الذاتیّة التی لیست علی هیئة المشتقّات.

الثانیة: حیثیّة أنواع المشتقّات

لا إشکال ولا خلاف فی عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزید فیها[۴۹۰] لعدم اتّحادهما مع الذات وجریهما علیها، ولذا لا یکون قولنا: «زید ضَرَبَ» قضیّة حملیّة، لعدم تحقّق الحمل والهوهویّة فیه.

إنّما الخلاف فی أنّ النزاع هل یعمّ جمیع المشتقّات الاخری من اسمی الفاعل والمفعول وصیغة المبالغة والصفة المشبهة واسم الزمان والمکان والآلة، أو یختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله فی المقام

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما یلحق بها من المصادر المستعملة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۲۴

بمعنی اسم الفاعل وصیغة النسبة کبغدادی.

واحتجّ علی خروج غیرها بوجوه:

۱- تمثیل الاصولیّین باسم الفاعل فی تضاعیف الاحتجاجات.

۲- احتجاج بعضهم علی الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقیّة الأسماء[۴۹۱].

وفیهما: أنّ التمثیل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا یوجبان اختصاص النزاع به، لأنّ اسم الفاعل أوضح مصادیق المشتقّ، وقد جری دیدنهم علی التمثیل والاحتجاج ببعض المصادیق الواضحة، فهو غیر صالح لإثبات الاختصاص.

۳- أنّ من اسم المفعول ما یطلق علی الأعمّ، کقولک: هذا مقتول زید، أو مصنوعه، أو مکتوبه، ومنه ما یطلق علی خصوص المتلبّس، نحو هذا مملوک زید، أو مسکونه، أو مقدوره، ولم نقف فیه علی ضابطة کلّیّة، والمرجع فیه إلی العرف، واسم الزمان حقیقة فی

الأعمّ، وكذلك اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما اعدّ للآليّة أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدء عرفاً[۴۹۲].

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بوجهين:

الأوّل: قوله: ولعلّ منشأه[۴۹۳] توهّم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى[۴۹۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۵

الثاني: قوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى[۴۹۵].

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقّات النحويّة، سوى المصادر والأفعال.

نعم، في اسم الزمان خصوصيّة تقتضي خروجه عن محلّ البحث كما سيأتي.

جريان النزاع في بعض الجوامد

بل يجري النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوي مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بأمر خارج عنها، كصيغة النسبة، ومثل الزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

ويشهد لجريان البحث في هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراساني رحمه الله عن الإيضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، وهذا لفظه:

تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[۴۹۶]، وأمّا المرضعة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۶

الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها اُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه[۴۹۷].

ضابطة: لا إشكال في حرمة اُمّ الزوجة والربيبة مؤبّداً، إلّاأنّه لابدّ في الاولى اجتماع عنواني الامّيّة والزوجيّة في زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «امّ الزوجة» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»[۴۹۸] فإذا كانت له زوجة رضيعة ثمّ طلّقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيرة لا تحرم عليه المرضعة، لعدم اجتماع العنوانين إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعمّ.

وهذا بخلاف الثانية، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجة، بل عنوان الربيبة الناشئة من الزوجة المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى:

«وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»[۴۹۹] فالعنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۷

اخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم في حرمة بنت الزوجة المتولّدة بعد طلاقها من زوج آخر في باب النسب، سواء قلنا بكون المشتقّ حقيقةً لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه.

إذا عرفت هذه الضابطة فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسألة المحكيّة عن الإيضاح، وإن كانت فقهيّة، فنقول:

لا إشكال في حرمة الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الاولى، لصيرورتها إمّا بنته أو ربيبته من الزوجة المدخول بها.

وعليه فابتناء الحكم في المرضعة الثانية على الخلاف في مسألة المشتقّ أمر واضح، فإنّ حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها امّ الزوجة، مع انقضاء الزوجيّة عن الصغيرة قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع امّيّة المرضعة وزوجيّة المرتضعة في زمان إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقة للأعمّ.

وأمّا المرضعة الاولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسألة المشتقّ، بل هى محرّمة حتّى على القول باختصاص المشتقّ بالمتلبّس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهة صدق امّ الزوجة عليها، ولا يجتمع العنوانان[۵۰۰] فى آنٍ واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف لانقطاع الزوجيّة عن الصغيرة وحدوث بنتيّتها وامّيّة الكبيرة لها، فلم يتحقّق عنوان امّ الزوجة لها فى زمان واحد، فحرمتها من جهة كونها امّ من كانت زوجة، فلولا إجماع أو نصّ فى المسألة لكانت حرمتها أيضاً مبتنيةً على مسألة المشتقّ.

وأجاب عنه بعض[۵۰۱] الأعاظم بأنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقّق عنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۸

الامومة والبنتيّة، وعنوان البنتيّة للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخّر بحسب الرتبة عن عنوان البنتيّة لها، ولا محالة إنّها تكون زوجة فى رتبة تحقّق عنوان البنتيّة، لاستحالة ارتفاع النقيضين، ففى تلك المرتبة تجتمع الزوجيّة والبنتيّة وكون المرضعة اُمّ الزوجة[۵۰۲].

وفيه: أنّ هذا أمر عقلى لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزمانيّان كما فى المقام.

وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الامّيّة المقارنة لفسخ الزوجيّة بصدق البنتيّة، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبة إلى الثلاثة أعنى البنتيّة والامّيّة وانفساخ الزوجيّة، ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة، إلّاأنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الامّيّة، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت عنوان «اُمَّهتُ نِسَآ لِكُمْ» وإن لم يتحقّق الاجتماع[۵۰۳].

وفيه- مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعاظم[۵۰۴]- عدم تسليم كفاية هذا الاتّصال فى الاندراج، لأنّه لا يقتضى تقارن الامّيّة والزوجيّة، فلا تكون المرضعة اُمّ الزوجة الفعليّة، بل امّ من كانت زوجة كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۹

والحاصل: أنّه لا إشكال فى حرمة المرتضعة، وأمّا المرضعتان فحرمتهما مبتيّة على كون المشتقّ حقيقةً فى الأعمّ.

نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمة المرضعة الاولى، فهى محرّمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعدة تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۱

الثالث: فى خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع

اشارة

اورد على إدراج مثل اسم الزمان فى محلّ النزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لأنّ الذات فيه إنّما تكون هى الزمان، وهو مبنيّ على التقضّى والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن إدراجه فى محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

واجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما فى كفاية المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما فى المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى[۵۰۵]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفيه: أنّ غاية الوضع هی التفهيم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذی أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجة إليه كما فی المقام لغو.

وأمّا لفظ الجلالة فمضافاً إلى أنّ مقتضى التحقيق أنّه علم لذات البارى جلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۲

شأنه، أنّا وإن كنّا نعتقد بوحدانيّته تعالى، إلّاأنّ كثيراً من الناس يعتقدون بتكثّر الآلهة، فوضع لفظ الجلالة لمفهوم عامّ وهو الذات المستجمعة لجميع الصفات الكماليّة ليس بلغو، لتعلّق الحاجة باستعماله فی ذلك المفهوم العامّ عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصراً فی فرد واحد خارجاً بحسب اعتقادنا، فوقوع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة إنّما هو لاحتمال رعاية الواضع حاجة الناس إلى استعماله فی المفهوم العامّ.

وأمّا الاستشهاد بكلمة «الواجب» فغريب من مثله، وذلك لأنّ «الواجب» بمعنى الثابت والضرورى، وله فردان: ضرورى الوجود، وضرورى العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا يعمّ ضرورى العدم، إلّاأنّه لا وضع لهذا المركّب سوى وضع جزئيه. على أنّ هذا أيضاً مفهوم عامّ، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير، والأوّل وإن انحصر باللّه سبحانه، إلّاأنّه أجنبیّ عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركّب مستقلّاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناشٍ عن تركّبه من مفاهيم متعدّدة.

كلام الاستاذ البروجردی والخوئی فی المقام

ومنها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردی وبعض الأعلام وهو أنّ الألفاظ الدالّة على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلّاً، حتّى تكون مشتركاً لفظيّاً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركاً معنويّاً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۳

الأفراد من معانيها- وهو المكان- قارّاً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له فی هذه الألفاظ أمراً سيّالًا، بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال[۵۰۶].

وفيه: أنّ التحقيق يقتضى القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعة لكلّ من الزمان والمكان بوضع على حدة، فالاشتراك لفظى لا معنوى، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقى مقولی، إذ المكان من مقولة الأين، والزمان من مقولة اخرى، فليس بينهما جامع مقولی، وأمّا الجامع العنوانی الاسمی، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلّاأنّه لا يكون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضرورة أنّه لا يفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» كما يشهد بذلك الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۵۰۷] فمع أنّه مخالف لما عليه جميع المشتقّات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترك اللفظی، فيرجع الإشكال.

ومنها[۵۰۸]: أنّ كلمة «العاشوراء» مثلًا وضعت لمعنى كلّی متكرّر فی كلّ سنة، وهو اليوم العاشر من المحرّم، وكان ذلك اليوم الذی وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذی وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال فی المتلبّس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبّس، فالذات فی اسم الزمان معنى عامّ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكيّة وقد انقضى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۳۴

عنه المبدء[۵۰۹].

وفیه: أنّ کلمـهٔ «العـاشوراء» وإن کـان لهـا معنی عـامّ، إلّاأنّ النزاع لیس فیها، بل فی کلمـهٔ «مقتل الحسـین علیه السـلام» الـذی هو أحد مصادیقها، لأنّه هو کان متلبّساً بالمبـدء، وهو تقضّـی وتصـرّم، والفرد الآخر الـذی فرض لها مخالف للأوّل فی الوجود، فلا معنی لبقائه مع انقضـاء المبـدء، فـإنّ إطلاـق «مقتـل الحسـین علیه السـلام» علی غیر الیوم الـذی وقع فیه تلـک الفاجعـهٔ العظمی بلحاظ کونهما من مصادیق «العاشوراء» إنّما هو نظیر إطلاق الضارب علی عمرو بعـد انعـدام زیـد الذی هو کان متلبّساً بالضاربیّهٔ بلحاظ کونهما مصداقین للإنسان.

ومنها[۵۱۰]: أنّ الزمان من أوّله إلی آخر الأبـد هویّـهٔ متّصـلهٔ باقیـهٔ بالوحدهٔ الوجودیّهٔ، وعلیه یکون الزمان بهویّته باقیاً وإن انقضـی عنه المبدء.

وفیه: أنّ هذا أمر فلسـفی، والعرف الذی هو الملاک فی مثل هذه المباحث یری الزمان متصـرّماً ومتقضّـیاً، ویری أوّل الیوم غیر وسـطه وآخره.

والحاصل: أنّه لا یمکن الذبّ عن الإشکال، فالنزاع لا یعمّ أسماء الزمان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۳۵

الرابع: فی مادّهٔ المشتقّات

اشارهٔ

وقع الکلام بین الأعلام فی تعیین مادّهٔ المشتقّات، فقال الکوفیّون: إنّها الفعل[۵۱۱]، وقال البصریّون: إنّها المصدر[۵۱۲].

وفی کلیهمـا مناقشـهٔ، لأنّ المـادّهٔ المشترکـهٔ لابـدّ من أن تکون سـائرهٔ فی فروعهـا بتمـام وجودها، أعنی حروفها وهیئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهمـا لیسـا کـذلک، إذ هیئتهمـا آبیـهٔ عن ورود هیئـهٔ اخری علیهمـا، ومعنی کلّ منهما أیضاً لم یتحقّق فی الآخر، ولا فی سائر المشتقّات.

نعم، لوکان معنی‌المصدر خصوص‌الحدث من دون‌النسبهٔ[۵۱۳] کما فی اسـمه کان معناه‌موجوداً فی‌سائرالمشتقّات، إلّاأنّ‌هیئته لم‌تکن موجودهٔ فیها کماهوواضح.

رأی المحقّقین فی مادّهٔ المشتقّات

والحقّ مـا ذهب إلیه المحقّقون من المتـأخّرین، من أنّ مـادّهٔ المشـتقّات عاریـهٔ عن جمیع الهیئـات ولا بشـرط من جمیع الجهات إلّامن ترتیب حروفها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۳۶

ووضـعت بوضع مسـتقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبهٔ، فمادّهٔ «ضارب» مثلًا هی «ض، ر، ب» وهذه المادّهٔ وضعت لما نعبّر عنه فی الفارسیّهٔ ب «کتک»، وهی بحروفها المرتّبهٔ ومعناها موجودهٔ فی جمیع مشتقّاتها، ولا هیئهٔ لها حتّی یستحیل ورود هیئهٔ اخری علیها، ألا تری أنّا نفسّر قولنا: «ضَـرَبَ، یَضْـرِبُ، ضارِبٌ» بالفارسـیّهٔ ب «کتک زد، کتک می‌زنـد، کتک زننـده» فمعنی المادّهٔ وحروفها المرتّبهٔ متحقّقهٔ فی هذه المشتقّات.

وقد اورد علی هذا بوجوه:

۱- أنّ المادّة- خاليةً من كلّ هيئة- ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عبارة عن علقة بين اللفظ والمعنى؟!

وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفادة الفعليّة كى يستلزم فعليّة إمكان التنطّق بها، بل الموادّ موضوعة بالوضع التهيّئى لأن تتلبّس بهيئة موضوعة، فيتحقّق الإفادة والاستفادة، ومثلها لا يجب أن يكون من مقولة اللفظ الذى يتكلّم به.

۲- المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة، فما الفرق بينه وبين المادّة؟

والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذى وضعت له المادّة، إلّا أنّ وضعها تهيّئى كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطّق بالمادّة عند الحاجة إلى إفادة معناها.

۳- أنّ لازم ذلك هو دلالة المادّة على المعنى الذى وضعت له، وإن تحقّقت فى ضمن هيئة غير موضوعة، مثل «ضُرْب» و «ضِرْب».

وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيّئى للازدواج مع الهيئات الموضوعة، وبذلك يحصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۷

لها ضيق ذاتى لا مجال معه لتوهّم الدلالة فى ضمن المهملات.

۴- أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة فى الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة، إذ لا يفهم من كلمة «ضارب» مثلًا إلّا معنى واحد.

وفيه:- مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيّين والبصريّين أيضاً- أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّة فى دلالة الهيئة، بحيث لا يفهم منها إلّامعنى مندكّ فى معنى الهيئة، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أىّ هيئة فى مقام وضع الموادّ، وأىّ مادّة فى مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّة فى مقام الوضع، إلّاأنّ المادّة لا تحصّل لها فى مقام الاستعمال إلّابتحصّل هيئتها، وهى مركّبة معها تركيباً اتّحاديّاً، ودلالتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبة المادّة إلى الهيئة فى هذا المقام كنسبة الهيولى إلى الصورة فى الاتّحاد.

البحث حول دلالة[۵۱۴] الفعل على الزمان

ثمّ إنّه قد اشتهر فى ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

برهان صاحب الكفاية لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الإخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۸

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّابالإطلاق والإسناد إلى الزمانيّات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيّات[۵۱۵]، إنتهى كلامه.

توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلك الخصوصيّة فى جميع موارد استعمال الماضى والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان والمجرّدات، إلّاأنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الزمان إلّاإذا اسند إلى الزمانيّات.

وهو رحمه الله لم يعيّن تلك الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون فى الماضى «التحقّق» وفى المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا:

«مضـی الزمـان» و «علم اللَّه» و «علم زیـد» تحقّق مضـیّ الزمـان، وتحقّق علم اللَّه، وتَحقّق علم زیـد، فالخصوصـیّة موجـودة فی الجمیع، لکنّها لا توجب الدلالـة علی وقوع النسبة فی الزمان الماضـی إلّافی الأخیر، وکـذا إذا قلنا: «یمضـی الزمان» و «یریـد اللَّه» و «یعلم زید» یکون معناها یترقّب مضیّ الزمان وإرادة اللَّه وعلم زید، لکنّها لا توجب الدلالة علی وقوع النسبة فی الحال أو الاستقبال إلّافی الأخیر.

تکمیل: مادّة الفعل لا تدلّ علی الزمان، وإلّا لکان سائر المشتقّات أیضاً دالّة علیه، وأمّا هیئته[۵۱۶] فالتحقیق أنّها وضعت لمعنی حرفی، وهو ارتباط المبدء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۳۹

بالفاعـل، إذ کمـا أنّ «فی» مثلًا فی قولنـا: «زیـد فی الـدار» تـدلّ علی الظرفیّـة، وهی أمر حقیقی متعلّق بطرفیه، وهمـا «زیـد» و «الـدار» فکـذلک إذا قلنا: «ضَـرَبَ زیـد» أو «یضـرب زید» تدلّ هیئة الفعل علی الارتباط الصدوری بین الضـرب وبین زید، لکن یدلّ الماضـی علی تحقّق هذا الارتباط والمضارع علی ترقّبه، فأین دلالة الهیئة علی الزمان الذی هو معنی اسمی؟!

اشتراک هیئة الماضی بین الفعل المتعدّی واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إلیه سیّدنا الاستـاذ الأعظم الإمام «أعلی اللَّه مقامه» من اشتراک هیئـة الماضـی[۵۱۷] بین الفعل المتعـدّی واللازم اشتراکاً لفظیّاً، إذ الارتباط فی الأوّل صـدوری وفی الثانی حلولی، مثل «ضـرب زیـد» أی صدر الضرب منه، و «ابیضّ الجسم» أی حلّ البیاض فیه، فهیئة الماضی وضعت تارةً للارتباط الصدوری واخری للارتباط الحلولی.

إن قلت: یمکن أن یقال بوضعها للجامع بینهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قید الصدور والحلول یعمّ الارتباط الوقوعی الذی فی الفعل المجهول أیضاً.

هل یشترک المضارع بین الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّه کثیراً مـا یطلق الفعـل المضـارع ویراد به الحـال، کمـا إذا سألـک السائـل عن أنّـک هل تعلم حکم کـذا؟ فأجبت بقولک: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشکال فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۴۰

کون المضارع مستعملًا فی السؤال والجواب فی الحال.

بل ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّه وضع للحال واستعماله فی الاستقبال مجاز بمعونة القرینة کالسین وسوف، وما اشتهر من أنّه بمعنی الحـال والاسـتقبال من الاشـتباهات، فـإنّ ظهوره الأـوّلی هو التلبّس بالحال، کما هو الظاهر من قوله تعالی: «وَیَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا»[۵۱۸] فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآیة کانوا یقولون: لست مرسلًا[۵۱۹].

وفیه: أنّه کـثیراً مـا یسـتعمل فی الاسـتقبال أیضـاً من دون قرینـة المجـاز، واسـتعماله فی الآیـة فی الحـال لاـ یـدلّ علی کونه مجـازاً فی الاستقبال، إذ غایة ما یقتضیه أنّه حقیقة فی الحال، وأمّا أنّه مجاز فی الاستقبال فلا.

وقال المحقّق الخراسانی رحمه الله بکونه مشترکاً معنویّاً بینهما، وظاهر کلامه اعتراف النحویّین بـذلک أیضاً، وجعل هـذا مؤیّداً لعـدم دلالة الفعل علی الزمان، فراجع تفصیل کلامه فی الکفایة[۵۲۰].

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله علی ما فی تقریرات بحثه بقلم بعض الأجلّة إلی أنّه مشترک لفظی بینهما، إلّاأنّ الوضع بالنسبة إلی الاستقبال تعیینی وبالنسبة إلی الحال تعیّنی، فالأوّل مقدّم علی الثانی[۵۲۱].

ولایبعـد عنـدیأنّهما کانافیمرتبـة واحـدةلیس بینهماتقـدّموتأخّر أصلًا، فوضع المضـارع للارتباط الصـدوری أو الحلولی الحالی تارةً

والاستقبالی اخری.
وکیف کان، فلا ثمرة لهذا النزاع فلا نطیل الکلام فیه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۴۱

الخامس: فی منشأ اختلاف المشتقّات

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ اختلاف المشتقّات فی المبادئ- وکون المبدء فی بعضها فعلیّاً کالضارب، وفی بعضها قوّة واستعداداً کالمثمر، وفی بعضها ملکة کالمجتهد، وفی بعضها حرفة کالتاجر، وفی بعضها صناعة کالنجّار والصائغ- لا یوجب اختلافاً فی دلالتها بحسب الهیئة أصلًا[۵۲۲].

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی منشأ اختلاف المشتقّات

وفیه: أنّه لو کان اختلافها مستنداً إلی مبادیها من دون أن یرتبط بالهیئة أصلًا لکانت التجارة فی قوله تعالی: «لَاتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»[۵۲۳] بمعنی حرفة التجارة، مع أنّ المراد بها هو التجارة الفعلیّة بلا إشکال، وأیضاً إذا نذرت ترک الخیاطة مثلًا، فلا ریب فی تحقّق الحنث بخیاطة واحدة، وإن لم تصر حرفة أو صنعة لک، وأیضاً لو کان القوّة والشأنیّة داخلة فی معنی الإثمار لکان إضافة لفظ الشأنیّة إلیه فی قولنا:
«الشجرة المثمرة هی التی لها شأنیّة الإثمار» لغواً زائداً، بل مخلّاً بالمعنی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۴۲
نعم، لا ریب فی أنّ الاجتهاد یکون بمعنی ملکة الاستنباط، إلّاأنّ هذه معناه الاصطلاحی عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغة فهو بمعنی الجدّ والجهد الفعلی، والنزاع إنّما هو فی معنی المشتقّ لغةً لا اصطلاحاً.
وبالجملة: لا فرق فی مبادئ هذه المشتقّات المختلفة فی کونها متّخذة بنحو الفعلیّة، فلا یرتبط اختلافها بالموادّ، ویؤیّده ظهور الماضی والمضارع فی الفعلیّة فی مثل «اتّجر» و «یتّجر» لا فی الحرفة، مع اشتمالهما علی مادّة لفظ «التّاجر».
فماذا نقول فی المقام، سیّما فی مثل «الضارب» و «التاجر» الّذین کلاهما علی هیئة الفاعل، فلا یمکن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعلیّة والثانی بنحو الحرفة، إذ لا تعدّد فی هیئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع فی المشتقّات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن یقال: هیئة الفاعل وضعت تارةً لمن اشتغل بالمادّة بالفعل، واخری لمن اتّخذها حرفةً له وإن لم یشتغل بها فعلًا، بعید لا نلتزم به کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.
ثمّ إنّه رحمه الله قال: إنّ ما یدلّ علی الصنعة والحرفة قد استعمل فی تلک المعانی أوّلًا بنحو المجاز حتّی صارت حقیقةً، إمّا باستعمال الموادّ فی الصنعة والحرفة، أو استعمال مجموع المادّة والهیئة مجازاً، باعتبار أنّ المشتقّات کأنّها کلمة واحدة مادّةً وهیئةً کسائر العناوین البسیطة، ولکن هذا أیضاً لا یخلو من بُعد[۵۲۴]، إنتهی کلامه.
أقول: وأبعد منه جریان هذا الاحتمال فی اسمی الآلة والمکان، کالمفتاح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۳

والمسجد، ضرورة صدق هذين العنوانين على آلة الفتح ومحلّ عبادة المسلمين حقيقةً قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّنى فيهما.

تناقض كلام المحقق الخوئى

«مدّ ظلّه»

فى منشأ اختلاف المشتقّات

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حيث ذهب فى صدر كلامه إلى كون اختلاف المشتقّات كلّها مربوطاً بالموادّ، وفى وسطه إلى كونه فى اسم المكان والآلة ناشئاً عن الهيئة[۵۲۵]، فإنّه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقّات بجريها على الذوات

وقيل: إنّ الشأنيّة والحرفة والصناعة وغيرها ناشئة من جرى المشتقّ على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جرى يكون بمعنى الفعليّة، فلفظ «المثمر» و «التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمرة بالفعل، ومن له التجارة كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجرة مثمرة» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شأنيّة الإثمار ومن له حرفة التجارة، فالخصوصيّات المذكورة لا ترتبط بموادّ المشتقّات ولا بهيئاتها، بل بالجرى والحمل.

وهذا نظير ما احتمل فى كلمة «الجارى» فى الفقه، فإنّ فيه خصوصيّة النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجارى بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصيّة فى معناه اللغوى، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۴

فقيل فى حلّه: لفظ «الجارى» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأمّا إذا اخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجارى» كان فيه خصوصيّة النبع منها.

وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتّحاد والهوهويّة بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيّرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمة «التاجر» وحدها بمعنى من له التجارة بالفعل، وإذا صار محمولًا وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفة التجارة؟!

على أنّ لفظ «التاجر» مجرّداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفة، ويشهد عليه أنّك لو سُئلتَ عن معناه لم تفصّل بين ما إذا كان مجرّداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفة التجارة.

وأمّا ما احتمل فى لفظ «الجارى» فلا يكون مؤيّداً له، لأنّه أيضاً فى جميع موارد استعماله يكون بمعنى السائل، ولم يؤخذ النبع فى معناه اللغوى وإن اخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا اخذ فى عبارات الفقهاء وصفاً له وقيل: «الماء الجارى» أرادوا به النابع السائل، لكنّه اصطلاح فقهى لا يرتبط بالمعنى اللغوى.

بيان الحقّ فى منشأ اختلاف المشتقّات

ويمكن أن يقال: إنّ الموادّ اخذت بنحو الفعليّة فى جميع المشتقّات، لكن هيئة اسم الآلة وضعت لما اعدّ لتحقّق المبدء بالفعل به، فالمفتاح يكون بمعنى الوسيلة المعدّة لأن يتحقّق الفتح الفعلى بها، وإن لم يتحقّق بعد، بل ولا يتحقّق فى الاستقبال أيضاً أصلًا، فهذه

الوسيلة ما دامت معدّة للفتح صالحة له، تكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴۴۵

متلبّسة بالمبدء، وإذا زال صلاحيّتها انقضى عنها المبدء.

واسم المكان أيضاً وضع للمكان المعدّ لأن يتحقّق فيه المبدء بالفعل، فالمسجد يكون بمعنى المكان الذى اعدّ لأن يسجد فيه بالفعل، وإن كان لم يسجد فيه بعد، ولا ـ يسجد فى الآـتى أيضاً أصلًا، فما دام صالحاً لهذا الغرض كان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال صلاحيّته بخراب ونحوه انقضى عنه المبدء.

فالخصوصيّة المتحقّقة فى اسمى الآلة والمكان ناشئة عن الهيئة لا المادّة.

نعم، هنا إشكال، وهو أنّ هذا المعنى لا يطّرد فى جميع أسماء الأمكنة، فإنّك حينما تقول: «هنا مجلسى» مشيراً إلى مكان خاصّ من صفّ الجماعة، لا يكون معناه أنّ ذلك المكان اعدّ لجلوسك وإن لم تجلس فيه.

الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثمّ إنّه حكى بعض الأعلام عن استاذه خروج أسماء المفعولين[۵۲۶] عن النزاع، لأنّ الهيئة فيها وضعت لأن تدلّ على وقوع المبدء على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء، لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضرورة أنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمفروض أنّ الضرب مثلًا قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، إذاً لا يفرق فى صدق المشتقّ بين حال التلبّس والانقضاء، ففى كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية فى البين، بل لا يتصوّر فيه الانقضاء كما مرّ[۵۲۷].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴۴۶

وفيه- كما قال بعض الأعلام أيضاً فى جوابه-: أنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك فى أسماء الفاعلين أيضاً، فإنّ الهيئة فيها موضوعة لأن تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمبدء الواحد كالضرب مثلًا لا يتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غاية الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى وبالآخر قيام وقوعى[۵۲۸].

وحلّ ذلك: أنّ المراد بالصدور فى اسم الفاعل والوقوع فى اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعليّان، فما دام الضرب صادراً من زيد بالفعل كان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال فعليّة الصدور كان ممّن انقضى عنه المبدء، وهكذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل على عمرو كان متلبّساً به، وإذا زالت فعليّة الوقوع كان ممّن انقضى عنه.

بيان الحقّ فى المشتقّات التى يفهم منها الحرفة والصناعة

بقى الكلام فى مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفة والصناعة.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئة والمادّة حقيقة عرفيّة فى المعنى الخاصّ المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلك المعنى بالمادّة وحدها ولا بالهيئة كذلك، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب فى أخذ مادّتهما بنحو الفعليّة، فهى عبارة عن الضرب الفعلى والتجارة الفعليّة، وهيئة الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلك الضرب الفعلى وتلك التجارة الفعليّة.

فمادّة التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴۴۷

الوضع أو كثرة الاستعمال حقيقة عرفيّة فى معنى ثالث، وهو «من له حرفة التجارة»[۵۲۹].

فلا يرتبط هذا المعنى العرفى بالجهة المبحوث عنها التى تتمحّض فى هيئة المشتقّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۹

السادس: حول كلمة «الحال» فى عنوان المسألة

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ المراد بالحال فى عنوان المسألة هو حال النسبة[۵۳۰] والجرى لا حال النطق[۵۳۱]، إلخ.

وفيه: أنّ المشتقّ لا يدلّ على الزمان أصلًا، فإنّك قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلًا عن الاسم الذى لا خلاف فى عدم دلالته عليه، فلا معنى للقول بدخل الزمان فى مفهوم المشتقّ، سواء فى ذلك زمان النطق والجرى والتلبّس.

على أنّ الكلام فى المشتقّ إنّما هو فى المفهوم اللغوى التصوّرى كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۵۳۲]، سواء تحقّق الحمل والجرى أم لا، نطق به متكلّم أم لا.

وبعبارة اخرى: البحث إنّما هو فى مفهوم هيئة «الضارب» مثلًا من دون ملاحظة كونه محمولًا على زيد مثلًا، أو منطوقاً فى كلام متكلّم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لابدّ من أن يضع الواضع أوّلًا اللفظ بإزاء المعنى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۵۰

ثمّ ينطق به المتكلّم ويحمله على الذات، فهل يمكن دخل زمان النطق أو النسبة فى ما وضع له المشتقّ مع كونهما متأخّرين عن الوضع؟!

وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلًا معنى قبل الجرى والنطق؟!

ويختصّ حال التلبّس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضى عنه المبدء أيضاً متلبّس به فى حال التلبّس، فكان المشتقّ حقيقةً فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبّس، ولا يعقل النزاع فى أنّه هل هو حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء فى حال التلبّس أو فى الجامع الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدء.

بيان الحقّ فى المسألة

فلابدّ من جعل البحث فى مفهوم تصوّرى غير مشتمل على الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّاعلى المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضى عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما يتوهّم عدم تحقّق التلبّس بالمبدء فى مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فيهما، ولا يعقل تلبّس المعدوم والمستحيل بالمبدء، لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.

وفيه: أنّ النزاع فى المشتقّ كما عرفت فى معناه التصوّرى، وهو بسيط كما سيجىء، فلا مجال للتمسّك بقاعدة الفرعيّة.

نعم، لو كان معناه مركّباً، وهو شىء ثبت له كذا، لكان للتمسّك بها مجال.

إن قلت: الإشكال وإن لم يكن وارداً على معناه التصوّرى، إلّاأنّه وارد فيما إذا حمل على موضوع، فإنّا إذا قلنا: «زيد معدوم» أو «شريك البارى ممتنع»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج ۱، ص: ۴۵۱

فهو ثبوت شیء لشیء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجاب عنه المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله تبعاً لصدر المتألّهین بأنّ ملاک الحمل فی الحمل الشائع وإن کان هو الاتّحاد فی الوجود إمّا خارجاً، ک «زید کاتب» أو ذهناً، ک «الإنسان نوع» إلّاأنّ الوجود قد یکون بتّیاً، کالمثالین، وقد یکون فرضیّاً، مثل «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» فإنّا نفرض لزید وشریک الباری مع کونهما معدومین، وجوداً خارجیّاً ثمّ نحکم بکونهما متّحدین مع المعدوم والممتنع فی الخارج[۵۳۳].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

لکن ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی مقام الجواب عن الإشکال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضایا وإن کانت بظاهرها موجبة، إلّاأنّها فی الواقع سالبة محصّلة، فإنّ قولنا: «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» کان فی الحقیقة بمعنی «زید لیس بموجود» و «شریک الباری لیس بممکن» والسالبة المحصّلة کما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أیضاً[۵۳۴].

لا یقال: فعلی هذا یکون قولنا: «زید موجود» أیضاً بمعنی «زید لیس بمعدوم».

فإنّه یقال: العدم لیس بشیء حتّی یرجع الوجود إلیه، بل الأمر بالعکس.

نعم، یمکن ذلک فیما إذا کان الوصفان ضدّین، کالأبیض والأسود، فإنّهما أمران وجودیّان، فنقول للجسم الأبیض: إنّه لیس بأسود وبالعکس، بخلاف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج ۱، ص: ۴۵۲

المقام، فإنّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لکون الأوّل أمراً وجودیّاً والثانی عدمیّاً، فالثانی عبارة عن عدم الأوّل، لا بالعکس.

وإن أبیت عن رجوع هذه القضایا إلی السالبة المحصّلة فیمکن الجواب عن الإشکال بوجه آخر، وهو أنّ قاعدة الفرعیّة إنّما تجری فی خصوص ما إذا کان للمحمول واقعیّة وتحقّق، حتّی یصدق ثبوت شیء لشیء، بخلاف المقام الذی لا یصدق علی المحمول عنوان الشیء أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج ۱، ص: ۴۵۳

السابع: فیما یقتضیه الأصل فی المقام

کلام صاحب الکفایة فیه

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعوّل علیه عند الشکّ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصیّة مع معارضتها[۵۳۵] بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دلیل[۵۳۶] علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له[۵۳۷]، إنتهی.

هذا بالنسبة إلی المسألة الاصولیّة.

ثمّ إنّه رحمه الله قال فی مقام تعیین الوظیفة العملیّة فی الفروع الفقهیّة:

وأمّا الأصل العملی فیختلف فی الموارد، فأصالة البراءة فی مثل «أکرم کلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج ۱، ص: ۴۵۴

عالم» یقتضی عدم وجوب إکرام ما انقضی عنه المبدء قبل الإیجاب، کما أنّ قضیّة الاستصحاب وجوبه لو کان الإیجاب قبل الانقضاء[۵۳۸]، إنتهی.

نقد نظریّة صاحب الکفایة فی المسألة

وأورد علیه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا یجری فی الفرض الأخیر أیضاً، وأنّه مجری أصالة البراءة کالأوّل، لعدم جریان الاستصحاب فی الشبهة المفهومیّة لا حکماً ولا موضوعاً، کما ذهب إلیه شیخنا الأنصاری رحمه الله فی أواخر الاستصحاب من رسائله.

أمّا الأوّل- وهو استصحاب بقاء الحکم- فلاعتبار وحدة القضیّة المتیقّنة مع المشکوک فیها موضوعاً ومحمولًا فی جریان الاستصحاب، ضرورة أنّه لا یصدق نقض الیقین بالشکّ مع اختلاف القضیّتین موضوعاً أو محمولًا، وحیث إنّ فی موارد الشبهات المفهومیّة لم یحرز الاتّحاد بین القضیّتین لا یمکن التمسّک بالاستصحاب الحکمی، فإذا شکّ فی بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقیّة عن قمّة الرأس[۵۳۹] من جهة الشکّ فی مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلی الأوّل کان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفیاً، وعلی الثانی هو کان باقیاً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بین القضیّتین، وبدونه لا یمکن جریان الاستصحاب.

وأمّا الثانی- وهو استصحاب بقاء الموضوع- فلعدم الشکّ فی انقلاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۵

حادث زمانی لیحکم ببقاء المتیقّن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردّد مفهومه بین السعة والضیق لیس لنا شکّ فی أمر خارجی، فإنّ استتار القرص عن الافق حسّی معلوم لنا بالعیان، وذهاب الحمرة غیر متحقّق کذلک، فماذا یکون هو المستصحب؟

وبعبارة واضحة: إنّ المعتبر فی الاستصحاب أمران: الیقین السابق والشکّ اللاحق مع اتّحاد المتعلّق فیهما، وهذا غیر متحقّق فی الشبهات المفهومیّة، فإنّ کلّاً من الاستتار وذهاب الحمرة متیقّن فلا شکّ، وإنّما الشکّ فی بقاء الحکم، وفی وضع اللفظ لمعنی وسیع أو ضیّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلی الحکم غیر جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالإضافة إلی وضع اللفظ فقد تقدّم أنّه لا أصل یکون مرجعاً فی تعیین السعة أو الضیق.

وما نحن فیه من هذا القبیل بعینه، فإنّ الشبهة فیه مفهومیّة، والموضوع له مردّد بین خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضی، فالاستصحاب لا یجری فی الحکم، لعدم إحراز اتّحاد القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة، فإنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» وکان زید متلبّساً بالعلم فی حال صدور الحکم، ثمّ انقضی عنه قبل الامتثال، فالقضیّة المتیقّنة إنّما هی وجوب إکرام زید من حیث إنّه عالم، وهذه الحیثیّة لیست محرزة حین الشکّ فی الوجوب، وکذلک لا یجری الاستصحاب بالنسبة إلی الموضوع، لعدم الشکّ فی شیء خارجاً، لأنّا نقطع بأنّ زیداً کان متلبّساً بالعلم فی حال صدور الحکم، وأنّه لیس متلبّساً به حین الامتثال، وإنّما الشکّ فی مفهوم «العالم» وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه ومن المنقضی، وقد عرفت أنّه لا أصل یرجع إلیه فی تعیین مفهوم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۶

اللفظ ووضعه سعةً وضیقاً[۵۴۰].

هذا ما أورده بعض الأعلام علی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ویمکن المناقشة فی کلامه بوجه آخر أیضاً، وهو أنّه لو سلّمنا جریان الاستصحاب فی الشبهات المفهومیّة لکان جاریاً فی الفرض الأوّل[۵۴۱] أیضاً، لأنّ زیداً وإن کان منقضیاً عنه المبدء فی حال صدور الحکم وشککنا فی صدق العالم علیه حقیقةً، إلّاأنّه کان قبله عالماً قطعاً، فیستصحب لیترتّب علیه وجوب الإکرام، إذ لا یشترط فی جریان الاستصحاب ترتّب الأثر علی المستصحب فی ظرف الیقین، بل یکفی ترتّبه علیه فی ظرف الشکّ فقط.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله إن کان قائلًا بعدم جریان الاستصحاب فی الشبهة المفهومیّة کان المرجع أصالة البراءة فی کلا الموردین، وإن کان قائلًا بجریانه فیها کان المرجع هو الاستصحاب کذلک، فالتفصیل بینهما بجعل المورد الأوّل مجری البراءة

والثانی مجری الاستصحاب باطل قطعاً علی کلا المبنیین.

إشارهٔ إلی الأقوال فی مسألهٔ المشتقّ

إذا عرفت ما ذکرنا من المقدّمات فاعلم أنّ الأقوال فی المسألهٔ وإن کثرت[۵۴۲]، إلّاأنّها حدثت بین المتأخّرین بعدما کانت ذات قولین بین المتقدّمین کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۵۴۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۴۵۷

والأقوال المفصّلهٔ ستّهٔ، وحیث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، کالتفصیل بین اللازم والمتعدّی[۵۴۴] بکون الأوّل حقیقهٔ فی خصوص المتلبّس والثانی فی الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، کالتفصیل بین المحکوم به والمحکوم علیه بکون الأوّل حقیقهٔ فی خصوص المتلبّس والثانی فی الأعمّ، فلیس التعرّض لها بمهمّ، لما مرّت الإشارهٔ إلیه من أنّ اختلاف المبادئ والأحوال لا یوجب الاختلاف فیما نحن بصدده فی مبحث المشتقّ من تحقیق مفهوم هیئته اللغوی التصوّری[۵۴۵]، فتمام ملاک البحث هو الهیئهٔ لا المبادئ والأحوال.

وأمّا مثل الزوج والزوجهٔ والحرّ والعبد من الجوامد فإنّها وإن لم یکن لها وضع علی حدهٔ بحسب خصوص هیئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانیها، إلّاأنّ مفهومها حیث یکون جاریاً علی الذات منتزعاً منها بملاحظهٔ اتّصافها بالمبدء کالمشتقّات النحویّهٔ فلو اعتبر التلبّس فی المشتقّات النحویّهٔ اعتبر فیها أیضاً وإلّا فلا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۴۵۹

بیان الحقّ فی مسألهٔ المشتقّ

فی أنّ المشتقّ حقیقهٔ فی خصوص المتلبّس بالمبدء

اشارهٔ

فالمهمّ إنّما هو التعرّض لأدلّهٔ القولین الأصیلین، فنقول:

ذهب الأشاعرهٔ إلی کونه حقیقةً فی خصوص المتلبّس، وهو الحقّ.

واستدلّ علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بتبادر خصوصه[۵۴۶].

وهو تمام، بل الدلیل ینحصر فیه.

وأمّا صحّهٔ السلب وعدمها فقد عرفت عدم کونهما علامتین للمجاز والحقیقهٔ، فی مقابل التبادر وعدمه.

وأیضاً مضادّهٔ الصفات المتقابلهٔ المأخوذهٔ من المبادئ المتضادّهٔ لا تصلح أن تجعل وجهاً علی حدهٔ علی اعتبار التلبّس، إذ لا طریق إلی العلم بتضادّ تلک الصفات مع قطع النظر عن التبادر. علی أنّک قد عرفت أنّ المسألهٔ لغویّهٔ لا یصحّ الاستدلال لها بالوجوه العقلیّهٔ.

نعم، تضادّ هذه الصفات یؤیّد کون المتبادر خصوص المتلبّس.

فالدلیل علی اعتبار التلبّس بالمبدء والاشتغال به فی صدق المشتقّ حقیقةً منحصر فی التبادر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۴۶۰

فی بطلان القول بالأعمّ

ولابدّ للقائلین بالأعمّ من تصویر جامع بین المتلبّس والمنقضی ولا یمکنهم ذلک، لعدم تحقّق جامع حقیقی بینهما، إذ المتلبّس هو

واجد المبدء والمنقضی فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوی مقولی بین واجد الشیء وفاقده.

وأمّا الجامع الانتزاعی فلابدّ من اعتبار امور فیه:

۱- عدم دخل الزمان فیه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا یصحّ احتمال کون الموضوع له جامعاً انتزاعیّاً دالّاً علی الماضی والحال.

۲- عدم ترکّبه من مفهومین أو أکثر، لما سیجیء من أنّ مقتضی التحقیق هو بساطهٔ مفهوم المشتقّ[۵۴۷].

۳- کونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضی من انحصار علامهٔ الحقیقهٔ فی التبادر.

وأنّی لهم من تصویر جامع بین المتلبّس والمنقضی واجد لهذه الخصوصیّات؟

نقد أدلّهٔ القول بالأعمّ

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلی فرض إمکان تصویر الجامع فلا یمکنهم إثبات وضعه له، لأنّهم احتجّوا بوجوه کلّها مدخولهٔ:

الأوّل: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.

الثانی: صدق «المضروب» و «المقتول» علی من انقضی عنه المبدء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۶۱

وفیه: أنّ صدقهما علیه حقیقهً إنّما هو بلحاظ حال التلبّس، ضرورهٔ عدم صحّهٔ قولنا: «زید الیوم مضروب عمرو أو مقتوله» فیما إذا انقضی عنه مبدئهما إلّا بنحو من العنایهٔ والمسامحهٔ.

الثالث: قوله تعالی فی آیهٔ حدّ السرقهٔ: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمَا»[۵۴۸] وفی آیهٔ حدّ الزنا: «الزَّانِیَةُ وَالزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»[۵۴۹] فإنّهم حین القطع والجلد انقضی عنهم التلبّس بالسرقهٔ والزنا[۵۵۰].

وفیه أوّلًا: أنّ الحدّ لیس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعی علی المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنیع الذی دعا الشارع أو المقنّن العرفی إلی تأدیبه وسیاسته، وحینئذٍ فالموجب للسیاسهٔ هو العمل الخارجی لا صدق العنوان الانتزاعی، فالسارق تقطع یده لأجل سرقته، ففی آیهٔ حدّ السرقهٔ یکون عنوان «السارق» و «السارقهٔ» إشارهً إلی من هو موضوع الحکم مع التنبیه علی علّته، فکأنّه قال: الذی صدر منه السرقهٔ تقطع یده لأجل صدورها منه، سواء صدق علیه عنوان السارق بنحو الحقیقهٔ أو المجاز أو لم یصدق أصلًا.

وثانیاً: ما أورده علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه استعمل المشتقّ فی الآیتین بلحاظ حال التلبّس، فکان المعنی «من کان سارقاً أو سارقهً فاقطعوا أیدیهما» و «من کان زانیهً أو زانیاً فاجلدوا کلّ واحد منهما مائهٔ جلدهٔ» ولا ینافی إرادهٔ خصوص حال التلبّس دلالتهما علی ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۶۲

ولو بعد انقضاء المبدء[۵۵۱].

وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ استعمال المشتقّ فی المنقضی بلحاظ حال الانقضاء وإن کان محتملًا فی القضایا الخارجیّهٔ فی الجملهٔ، إلّاأنّه فی القضایا الحقیقیّهٔ غیر محتمل، فإنّ الاستعمال فیها دائماً فی المتلبّس دون المنقضی، بل لا یعقل فیها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض فی قولنا: «الجنب أو الحائض یجب علیهما الغسل» هو کلّ إنسان فرض متلبّساً بالجنابهٔ أو الحیض خارجاً، فهو محکوم علیه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فیمن تلبّس بالمبدء، ولا یتصوّر فیه الانقضاء، غایهٔ الأمر أنّ الامتثال یقع متأخّراً عن زمان الوجوب، کما کان هو الحال فی الآیتین[۵۵۲].

إنتهی ملخّصاً.

الرابع: استدلال الإمام علیه السلام تأسّیاً بالنبیّ صلی الله علیه و آله کما عن غیر واحد من الأخبار بقوله تعالی: «لَایَنَالُ عَهْدِی

الظَّالِمِينَ»[۵۵۳] علی عدم لیاقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعریضاً بمن تصدّی لها ممّن عبد الصنم مدّة مدیدة، ومن الواضح توقّف ذلک علی کون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعریض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حین التصدّی للخلافة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بمنع التوقّف علی ذلک، بل یتمّ الاستدلال ولو کان موضوعاً لخصوص المتلبّس، وتوضیح ذلک یتوقّف علی تمهید مقدّمة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۶۳

وهی أنّ الأوصاف العنوانیّة التی تؤخذ فی موضوعات الأحکام تکون علی أقسام:

أحدها: أن یکون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلی ما هو فی الحقیقة موضوع للحکم، لمعهودیّته بهذا العنوان من دون دخل لاتّصافه به فی الحکم أصلًا.

ثانیها: أن یکون لأجل الإشارة إلی علّیّة المبدء للحکم مع کفایة مجرّد صحّة جری المشتقّ علیه ولو فیما مضی.

ثالثها: أن یکون لذلک مع عدم الکفایة، بل کان الحکم دائراً مدار صحّة الجری علیه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما یتمّ لو کان أخذ العنوان فی الآیة الشریفة علی النحو الأخیر، ضرورة أنّه لو لم یکن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدء ظاهراً حین التصدّی، فلابدّ أن یکون للأعمّ لیکون حین التصدّی حقیقةً من الظالمین ولو انقضی عنهم التلبّس بالظلم، وأمّا إذا کان علی النحو الثانی فلا- کما لا- یخفی، ولا- قرینة علی أنّه علی النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضها علی النحو الثانی، فإنّ الآیة الشریفة فی بیان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلّها وأنّ لها خصوصیّةً من بین المناصب الإلهیّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلک هو أن لا یکون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصلًا کما لا یخفی[۵۵۴]، إنتهی کلامه، وهو صحیح متین.

والحاصل: أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص المتلبّس بالمبدء فی الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۶۵

فی بساطة المشتقّ وترکّبه

وینبغی التنبیه علی امور مهمّة

الأوّل: فی بساطة المشتقّ وترکّبه

اشارة

والمراد بهما هو البساطة والترکّب بحسب التصوّر والإدراک کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله، فالمفهوم إذا کان واحداً بحسب التصوّر کان بسیطاً وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین أو أکثر.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد اختیار البساطة وبیان المراد بها، شبّه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلی شیء له الحجریّة أو الشجریّة مع وضوح بساطة مفهومهما[۵۵۵].

وفیه: أنّ انحلال «الضارب» مثلًا إلی شیء له الضرب إنّما هو مربوط بالدلالة اللفظیّة، ضرورة أنّ له مادّة وهیئة، ولکلّ منهما وضع علی حدة، فمفهوم «الضارب» وإن کان بحسب التصوّر والإدراک بسیطاً إلّاأنّه ینحلّ عقلًا بحسب مدلوله اللفظی إلی الذات والمادّة والربط بینهما، بخلاف مثل الحجر، فإنّه وإن کان ینحلّ عقلًا إلی شیء له الحجریّة إلّاأنّه بسیط بحسب مدلوله اللفظی، ضرورة أنّ الواضع

تصوّر مادّته وهیئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

لا یرتبط بمقام دلالهٔ اللفظ، بل یرتبط بواقعیّته.

فما ذهب إلیه فی معنی البساطهٔ حقّ، بخلاف تنظیره المقام بالجوامد.

فالنزاع إنّما هو فی أنّ المشتقّ هل هو بسیط بحسب الإدراک والتصوّر أو مرکّب؟ وبعبارهٔ اخری: هل هو مثل الحجر فی انتقاش صورهٔ واحدهٔ فی الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زید»؟ فکما أنّه یتصوّر السامع عند سماعه ثلاثهٔ أشیاء: ۱- الغلام، ۲- زید، ۳- الارتباط الواقع بینهما، فکذلک یتصوّر من «الضارب» أیضاً ثلاثهٔ أشیاء: ۱- الذات، ۲- الضرب، ۳- الارتباط الواقع بینهما.

رأی المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المراد من بساطهٔ المشتقّ

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی أنّ مرکز النزاع هو البساطهٔ والترکّب بحسب التحلیل العقلی لا بحسب الإدراک والتصوّر.

وعلیه فما فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من معنی البساطهٔ هو معنی الترکیب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الکفایهٔ بالنتیجهٔ من القائلین بالترکیب لا البساطهٔ.

فما ینحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین أو أکثر فهو مرکّب عند بعض الأعلام وإن کان مفهومه بحسب التصوّر والإدراک واحداً، والبسیط یختصّ بما لم ینحلّ حتّی بتعمّل العقل أیضاً، وعلیه فتصوّر بساطهٔ مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن یقال:

لا فرق بینه وبین المبدء حقیقهً وذاتاً، وإنّما الفرق بینهما بالاعتبار ولحاظ الشیء مرّهٔ لا بشرط واخری بشرط لا، فکما أنّ الضرب مثلًا لا ینحلّ أصلًا ولو بتعمّل من العقل، فکذلک الضارب، لعدم الفرق بینهما إلّافی کون الأوّل

آبیاً عن الحمل والجری، بخلاف الثانی، فإنّه غیر آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبهٔ إلیه، وأمّا حقیقتهما فواحدهٔ[۵۵۶].

نقد ما اختاره المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی المراد من بساطهٔ المشتقّ

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنّه لابدّ فی تحقّق «الضارب» مثلًا من امور ثلاثهٔ واقعیّهٔ: ۱- الذات، ۲- المبدء، ۳- الارتباط بینهما، أی تلبّس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنّه بسیط محض، فالقول بأنّ الفرق بینهما صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن یکون بینهما تفاوت واقعی، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأکابر والحکماء، فراجع إلی وجدانک هل تجد قولنا: «زید قائم» حاکیاً عن اعتبار الاتّحاد بین «زید» و «قائم» أو عن الهوهویّهٔ الواقعیّهٔ، وإذا کان بینهما اتّحاد واقعی فهل یمکن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط من دون أن یکون بینه وبین المبدء الذی لا یمکن حمله علی الذات فرق واقعی؟!

فالمشتقّ مرکّب بحسب الواقع وإن کان بسیطاً بحسب التصوّر والإدراک.

بقى الكلام فيما أيّد به كون النزاع فى البساطة والتركّب الواقعيّين، وهو أنّ المحقّق الشريف رحمه الله تصدّى لإقامة البرهان على البساطة، وظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظيّة لا يحتاج إلى مؤونة استدلال وإقامة برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغة، ولا إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطة اللحاظيّة، إلّاأنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۶۸

إلى شيئين: ذات متّصفة بالمبدء[۵۵۷].

أقول: نعم، يكفى فى إثبات البساطة اللحاظيّة المبحوث عنها تبادرها عند أهل العرف، وهذه المسألة ليست بأهمّ من أصل مسألة المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً فى إثبات تلك المسألة ففى إثبات هذه المسألة التى تكون من أحوالها يكفى أيضاً بلا إشكال.

لكن إقامة البرهان من قبل المحقّق الشريف لا يكون مؤيّداً لكون النزاع فى البساطة والتركّب الواقعيّين، لأنّ إقامة البرهان دأب المنطقيّين- ومنهم المحقّق الشريف- حتّى فى المسائل التى يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلّا فسيأتى أنّه أيضاً أراد التركّب والبساطة الإدراكيين، لا الواقعيّين العقليّين.

فيما وقع بين شارح المطالع والمحقّق الشريف

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول، وتبعهم فى ذلك شارح المطالع. واورد عليه بما إذا كان المعرّف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان فى بداية الأمر وبالنظر السطحى أمراً واحداً، إلّاأنّه فى الواقع وبالنظر الدقّى ينحلّ إلى أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلى شىء له النطق، والضاحك إلى شىء له الضحك.

فلا ينثلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۶۹

لكون كلّ منهما متعدّداً بالنظر الدّقّى، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب امور معلومة عند النفس لتحصيل شىء مجهول»[۵۵۸].

وناقش فيه المحقّق الشريف فى بعض حواشيه على شرح المطالع بأنّه لا يمكن أخذ «الشىء» فى مفهوم المشتقّ، وذلك لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشىء» يلزم دخول العرض العامّ فى الفصل، وهو محال[۵۵۹]، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة، مثلًا جملة «الإنسان ضاحك» قضيّة ممكنة، فإذا انحلّت إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» صارت قضيّة ضروريّة، لأنّ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، وهو خلف[۵۶۰]،[۵۶۱].

توضيح مرام شارح المطالع والمحقّق الشريف فى المسألة

والظاهر أنّ نزاعهما أيضاً فى التركّب والبساطة اللحاظيّين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقّق الشريف يقول بالبساطة اللحاظيّة، وشارح المطالع يقول بالتركّب اللحاظى بالنظر الدقيق.

وبعبارة اخرى: المركّب على ثلاثة أقسام:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۰

۱- ما یکون مرکّباً حتّی بالنظر التصوّری السطحی، مثل «غلام زید».

۲- ما یکون مرکّباً بالنظر التصوّری الدقّی، لکنّه بسیط بالنظر السطحی البدوی، والمشتقّ کذلک عند شارح المطالع.

۳- ما لا یکون مرکّباً إلّابالنظر التحلیلی العقلی، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنّه بسیط بحسب الإدراک السطحی والدقّی، إلّاأنّه ینحلّ بتعمّل من العقل إلی شیء له الحجریّة.

فاعتقد شارح المطالع بالترکیب التصوّری بحسب النظر الدقیق العرفی، والمحقّق الشریف ردّه وذهب إلی البساطة التصوّریّة حتی بالنظر الدقیق.

ویشهد علیه أوّلًا: أنّه قال: مفهوم المشتقّ بسیط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلی البساطة قائل بترکّب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبّسها به، وهل هذا إلّاالترکّب بالتحلیل العقلی، فلم یریدا البساطة والترکّب الانحلالیّین عقلًا، وإلّا فلم یقع بینهما نزاع أصلًا.

وثانیاً: أنّه لو کان نظر شارح المطالع بساطة المشتقّ بحسب الإدراک والتصوّر حتّی بالنظر الدقیق العرفی، وترکّبه بتحلیل العقل فقط، لم یتوجّه إلیه إشکال فی أخذ مفهوم الشیء فی مثل الناطق، لعدم دخله فی معناه التصوّری البدوی والدقّی أصلًا، فیعلم أنّ المحقّق الشریف أیضاً فهم من کلام شارح المطالع الترکّب اللحاظی، فأشکل علیه بهذا الإشکال.

نقد ما أفاده المحقّق الشریف لإثبات بساطة المشتقّ

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لو تمّ لدلّ علی خروج الشیء مفهوماً ومصداقاً عن معنی المشتقّ، وهو لا یستلزم البساطة، لإمکان ترکّبه من المبدء ونسبته إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۱

الذات بنحو تکون النسبة داخلةً والذات خارجة.

نعم، لا إشکال فی کونه جواباً عن شارح المطالع علی فرض تمامیّته، فإنّه قال بکون المشتقّ مرکّباً من «شیء له المبدء» فیشکل علیه بأنّ الشیء لا یمکن أن یکون مأخوذاً فی معنی المشتقّ لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانیاً: أنّ الحقّ ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ مثل الناطق لیس بفصل حقیقی[۵۶۲]، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما یکون فصلًا مشهوریّاً منطقیّاً یوضع مکانه إذا لم یعلم نفسه، بل لا یکاد یعلم، لأنّ الفصول حاکیة عن کنه الأشیاء، ولا یعلم کنهها إلّاعلّام الغیوب.

ویؤیّده أنّه ربما یجعل لا زمان مکانه، کالحسّاس والمتحرّک بالإرادة فی الحیوان، فحیث إنّه لیس لکلّ شیء إلّافصل واحد حقیقی فیعلم أنّ کلّاً منهما خاصّة للحیوان لا فصل له.

والحاصل: أنّه لا یلزم من أخذ مفهوم الشیء فی معنی المشتقّ إلّادخول العرض العامّ فی الخاصّة التی هی عرضی، لا فی الفصل الحقیقی الذی هو من الذاتی[۵۶۳].

وأورد بعضهم[۵۶۴] علی المحقّق الشریف بأنّ الشیء لا یکون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا یلزم من دخول مفهومه فی المشتقّ دخول العرض فی الفصل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۲

هو غریب، فإنّ المقولات العشر أجناس عالیة متباینة بتمام الذوات، فلا جنس فوقها، فکیف یکون الشیء جنساً مع شموله لجمیعها، بل

للواجب والممتنع أيضاً.

هذا كلّه على فرض أخذ مفهوم «الشىء» فى المشتقّ.

وأمّا على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب المادّة بأنّ المحمول ليس مصداق الشىء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّاً[۵۶۵].

توجيه صاحب الكفاية لما أفاده المحقّق الشريف

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريّاً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفى فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة، ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذى يكون مقيّداً بالضحك[۵۶۶] للإنسان، وإن كان المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلًا فقضيّة «الإنسان ضاحك» تنحلّ فى الحقيقة إلى قضيّتين: إحداهما قضيّة «الإنسان إنسان» وهى ضروريّة، والاخرى قضيّة «الإنسان له الضحك» وهى ممكنة، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع

ينحلّ إلى قضيّة مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضيّة ممكنة عامّة عند الفارابى، فتأمّل[۵۶۷]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية لتوجيه كلام المحقّق الشريف

وفى كلا شقّى كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقيّد أمر إمكانى، لكون أحد طرفيه أعنى القيد إمكانيّاً، وكونه معنى حرفيّاً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفيّاً أمر واقعى حقيقى.

وأمّا الشقّ الثانى فلعدم تماميّة الانحلال، فإنّ «الضاحك» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضاحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» وليس لنا فى هذه القضيّة إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلى قضيّتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والاخرى «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلى القضيّة لا يستلزم انحلال أصل القضيّة إلى قضيّتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلى مطلقة عامّة أو ممكنة عامّة لا يستلزم ذلك.

سلّمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضيّة الأصليّة التى انحلّت إلى الضروريّة والممكنة تابعة لأخسّهما، وهو الممكنة، فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّى لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظيّاً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشىء فى كلّ مورد مغاير للموارد الاخرى، فإنّا إذا

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذى له الكتابة» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذى له الكتابة» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتقّ خاصّاً، بل الكلّ قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أنّ أخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتقّ يستلزم إبهام معناه، لتردّد معنى «الحسّاس» مثلًا بين «إنسان له الحسّ» و «فرس له

الحسّ» وهکذا، مثل سائر المشترکات اللفظیّة، مع أنّ معناه واضح غیر مبهم بقضاوة الوجدان.
وعلی هذا فالنزاع ینحصر فی دخل مفهوم الشیء فی المشتقّ.

نقد أدلّة القائلین بالبساطة

ثمّ استدلّ من قال ببساطته بامور کلّها مدخولة:
منها: ما أفاده المحقّق الشریف، وقد عرفت جوابه.
ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانی رحمه الله، وهو أنّ الترکّب مستلزم لتکرّر الموصوف فی مثل «زید الکاتب» وهو خلاف الضرورة[۵۶۸].
وفیه: أنّ هذا المثال بناءً علی الترکّب یکون بمعنی «زید الذی شیء له الکتابة» ولم یتکرّر الموصوف فیه کما لا یخفی.
ومنها: أنّ الترکّب مستلزم لتحقّق نسبتین فی کلام واحد: إحداهما فی تمام القضیّة، والاخری فی المحمول فقط.
وفیه: أنّ اجتماع نسبتین فی کلام واحد لا یستحیل إلّافیما إذا کانتا تامّتین، فی عرض واحد، متّحدتین موضوعاً ومحمولًا، ولم یتحقّق واحد من هذه الشروط الثلاثة فی المقام، فضلًا عن جمیعها، فإنّ النسبة التی فی تمام القضیّة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۵
تامّة والتی فی جانب المحمول ناقصة، وهی متقدِّمة رتبةً علی التی فی تمام القضیّة، وهما مع ذلک مختلفتان بحسب طرفیهما کما هو واضح.

التحقیق حول مسألة بساطة المشتقّ وترکّبه

والحقّ أنّ المفاهیم الاشتقاقیّة مرکّبة لا بسیطة، لدخل مفهوم الشیء فیها، وذلک لانسباق الشیء المتلبّس بالمبدء إلی الذهن عند سماع المشتقّ، فمعناه مرکّب من ثلاثة امور: ۱- الشیء، ۲- المبدأ، ۳- تلبّسه به، وکیف یمکن القول ببساطته مع تعدّد الوضع فیه؟! فإنّ له بحسب مادّته وضعاً، وبحسب هیئته وضعاً آخر، فالهیئة تدلّ علی المقیّد والتقیّد، أعنی «الشیء» و «التلبّس» والمادّة تدلّ علی القید، أعنی «المبدء» وهذا هو معنی الترکیب.
وذهب بعض الأعلام أیضاً إلی الترکیب، واستدلّ هو أیضاً علیه بالتبادر وانسباق الذات المتلبّسة بالمبدء إلی الذهن[۵۶۹].
وهو وإن کان صحیحاً إلّاأنّه لا یلائم ما ذهب إلیه من أنّ مرکز النزاع هو البساطة والترکّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبة الإدراک والتصوّر، لا بمرتبة التحلیل العقلی کما هو واضح.
فاستدلاله علی دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهریّ لکون النزاع فی البساطة والترکّب اللحاظیّین، وهذا أقوی شاهد علی أنّه بهذا المعنی یکون محلّاً للنزاع، لا بالمعنی الذی ذکره بعض الأعلام.
والحاصل: أنّ مفهوم المشتقّ مرکّب من الذات المتلبّسة بالمبدء، فمفهوم الشیء والذات دخیل فیه، والدلیل علیه هو التبادر.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۷
فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه

الثانی: فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول فی المقام

المشهور بین الفلاسفهٔ أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه إنّما هو باعتبار «لا- بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث فی مرادهم من هاتین الکلمتین- لا بشرط وبشرط لا-.

ففسّر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم منهما بما یراد فی بحث المطلق والمقیّد، وهو أنّ الماهیّهٔ إذا قیست إلی العوارض والطوارئ الخارجیّهٔ مرّهً تلاحظ لا بشرط بالإضافهٔ إلیها واخری بشرط شیء وثالثهٔ بشرط لا، فعلی الأوّل تسمّی الماهیّهٔ مطلقهٔ ولا بشرط، وعلی الثانی بشرط شیء، وعلی الثالث بشرط لا.

ثمّ أورد علیهم بأنّ صحّهٔ الحمل وعدمها لا تختلف من حیث اعتبار شیء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحرکهٔ وما شاکلهما، ممّا یمتنع حملها علی الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهیّهٔ الحرکهٔ أو العلم بنفسها آبیهٔ عن الحمل علی الشیء حقیقهً، فلا یقال: «زید علم أو حرکهٔ» إلّابنوع من العنایهٔ والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا- بشرط لا- یوجب انقلابها عمّا کانت علیه، فما ذکروه من الفرق بین المشتقّ ومبدئه لا یرجع إلی معنی صحیح.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۷۸

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه

وذهب المحقّق الخراسانی إلی أنّ کلام الفلاسفهٔ یرجع إلی الفرق الذاتی بینهما، فإنّه قال: الفرق بین المشتقّ ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا- یأبی عن الحمل علی ما تلبّس بالمبدء، ولا یعصی عن الجری علیه، لما هما علیه من الاتّحاد، بخلاف المبدء، فإنّه بمعناه یأبی عن ذلک، بل إذا قیس ونسب إلیه کان غیره، لا هو هو، وملاک الحمل والجری إنّما هو نحو من الاتّحاد والهوهویّهٔ، وإلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما، من أنّ المشتقّ یکون لا بشرط، والمبدء یکون بشرط لا، أی یکون مفهوم المشتقّ غیر آبٍ عن الحمل ومفهوم المبدء یکون آبیاً عنه[۵۷۰].

ثمّ اعترض علی صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حیث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بیان التفرقهٔ بهذین الاعتبارین بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجیّهٔ مع حفظ مفهوم واحد أورد علیهم بعدم استقامهٔ الفرق بذلک، لأجل امتناع حمل العلم والحرکهٔ علی الذات وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أنّ المراد ما ذکرنا، کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس والفصل وبین المادّهٔ والصورهٔ، فراجع[۵۷۱]، إنتهی کلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الکفایهٔ کلام مشهور الفلاسفهٔ فی المقام

ونوقش[۵۷۲] فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ ما نسبه إلی أهل المعقول من أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۷۹

مرادهم هو الفرق الحقیقی بین المشتقّ ومبدئه خلاف صریح کلامهم.

فالمحقّق الاصفهانی رحمه الله حکی منهم فی حاشیته علی الکفایهٔ کلامین صریحین فی أنّ مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباریّان، لا ذاتیّان:

کلام العلّامة الدوانی حول الفرق بین المشتق ومبدئه

۱- ما نقله عن المحقّق الدوانی رحمه الله بقوله: المحکیّ عن العلّامة الدوانی أنّه لا فرق بین المشتقّ ومبدئه الحقیقی[۵۷۳] دون مبدئه المشهوری وهو المصدر إلّا بالاعتبار، وقد صرّح بخروج الذات والنسبة معاً عن مدالیل المشتقّات، فإنّه قال فی تعلیقاته علی شرح التجرید للقوشجی- فی مقام الردّ علی من زعم أنّ الأجزاء المحمولة لا تکون مفهومات المشتقّات، لاشتمالها علی النسبة- ما لفظه:
التحقیق أنّ معنی المشتقّ لا یشتمل علی النسبة بالحقیقة، فإنّ معنی الأبیض والأسود ونظائرهما ما یعبّر عنه فی الفارسیّة ب «سفید وسیاه» وأمثالهما، ولا مدخل فی مفهومهما للموصوف لا عامّاً[۵۷۴] ولا خاصّاً، إذ لو دخل فی مفهوم الأبیض «الشیء» کان معنی قولنا: «الثوب الأبیض» الثوب الشیء الأبیض[۵۷۵]،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۰
ولو دخل فیه «الثوب» بخصوصه کان معناه الثوب الثوب الأبیض[۵۷۶]، وکلاهما معلوما الانتفاء[۵۷۷].

کلام صدر المتألّهین فی الفرق بین المشتق ومبدئه

۲- ما حکاه عن صدر المتألّهین فی الشواهد الربوبیّة، وهو أنّ مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الکلام متحصّل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحقّقین هو عین الصفة، لاتّحاد العرض والعرضی عنده بالذات، والفرق بکون الصفة عرضاً غیر محمول إذا اخذ فی العقل بشرط لا شیء، وعرضیّاً محمولًا إذا اخذ لا بشرط[۵۷۸].

کلام آخر للمحقّق الدوانی فی اتّحاد المشتق ومبدئه

ویؤیّد کون الفرق بین المشتقّ ومبدئه بمجرّد الاعتبار عند أهل المعقول ما حکاه الحکیم السبزواری رحمه الله فی حاشیة الأسفار عن العلّامة الدوانی علی ما فی حاشیة الکفایة للمحقّق الاصفهانی رحمه الله، فإنّه قال:
نقل عنه[۵۷۹] بعض[۵۸۰] المحقّقین وجهین آخرین:
أحدهما: أنّا إذا رأینا شیئاً أبیض فالمرئی بالذات هو البیاض، ونحن نعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البیاض عرض والعرض لا یوجد قائماً بنفسه نحکم بأنّه بیاض وأبیض، ولو لا الاتّحاد بالذات بین الأبیض والبیاض لما
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۱
حکم العقل بذلک فی هذه المرتبة، ولم یجوّز قبل ملاحظة هذه المقدّمات کونه أبیض، لکنّ الأمر خلاف ذلک.
وحاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل[۵۸۱] ومترجمی کلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات، ومثّلوا لها بها، فعبّروا عن الکیف بالمتکیّف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم یصحّ[۵۸۲] ذلک[۵۸۳]، إنتهی.
والحاصل: أنّ الفلاسفة أرادوا بالکلمتین- لا بشرط وبشرط لا- أمرین اعتباریّین، لا مفهومین مختلفین کما تخیّل المحقّق الخراسانی رحمه الله.

توجیه الحکیم السبزواری رحمه الله لکلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزواری رحمه الله توضیحاً للّابشرطیّة والبشرط اللّائیّة فی المقام:

إنّ نفس حقیقة البیاض وغیرها من الأعراض تارةً تلاحظ بما هی وأنّها موجودة فی قبال موضوعها، فهی بهذا اللحاظ بیاض ولا یحمل علی موضوعه، کیف وقد لوحظ فیه المبائنة مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد فی الوجود، واخری تلاحظ بما هی ظهور موضوعها وکونها مرتبة من وجود موضوعها، وظهور الشیء وطوره لا یباینه، فیصحّ حملها علیه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد فی الوجود[۵۸۴].

نظریّة الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ولسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی المقام مطالب جیّدة، وإن کانت متشتّتةً فی تقریرات بحثه:

١- ناقش فیما أفاده المحقّق الدوانی من الوجهین المتقدّمین المنقولین عنه فی حاشیة الأسفار بقوله:

فیه خلط بین النظر العقلی والفهم العرفی، إذ المتّبع فی تعیین المفاهیم هو الأذهان الصافیة عن شوائب البراهین العقلیّة، واتّحاد المشتقّات الدائرة بین العرف الساذج مع مبادیها من الغرائب بینهم، ولا یرضی به مهما صار دقیقاً، وأوهن منه التمسّک بکلام المترجمین، إنتهی ملخّصاً.

٢- ثمّ ناقش فی کلام المحقّق السبزواری رحمه الله بقوله: ولا یکاد ینقضی تعجّبی من هذا المحقّق، کیف جعل الوصفین[۵۸۵] المزبورین من الامور الاعتباریّة، وأنّ اللحاظ تارةً یمنعه عن الحمل، واخری یخرجه عن التعصّی، وقد تقدّم أنّ الحقّ کون اللابشرطیّة وبدیلها من الامور الواقعیّة.

٣- أنّ ما نسب إلی أهل المعقول من کون المادّة بشرط لا، والمشتقّ لا بشرط غیر صحیح، لاستلزامه اجتماع أمرین متنافیین فی المشتقّات، إذ المادّة التی اخذت بشرط لا لابدّ وأن تکون موجودة فی فروعها بما لها من الحیثیات بلا حذف واحدة منها، وحینئذٍ هیئة المشتقّ لا تأبی عن الحمل،

بل تقتضیه، ومادّته یتعصّی عنه، وإلّا لم تکن ما فرض مادّةً مادّةً، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بیان الفرق بین المشتقّ والمبدء الحقیقی دون المشهوری کما عرفت فی المحکی عن العلّامة الدوانی.

۴- أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه وإن کان فی قابلیّة الحمل وعدمها، إلّاأنّه أمر واضح لا یحتاج إلی البیان، وإنّما کان علیهم[۵۸۶] بیان لمّیّة قابلیّة حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقیق أنّ مادّة المشتقّات موضوعة لمعنی فی غایة الإبهام وعدم التحصّل، ویکون تحصّله بمعانی الهیئات، کما أنّ نفس المادّة أیضاً کذلک بالنسبة إلی الهیئات، فمادّة «ضارب» لا یمکن أن تتحقّق إلّافی ضمن هیئة ما، کما أنّها لا تدلّ علی معنی باستقلالها[۵۸۷]، فهی مع هذا الانغمار فی الإبهام وعدم التحصّل لا تکاد تتّصف بقابلیّة الحمل ولا قابلیّته، إلّاعلی نحو السلب التحصیلی[۵۸٨]، لعدم شیئیّة لها بنحو التحصّل والاستقلال. نعم، بناءً علی ما ذکرنا سابقاً من کون هیئة المصدر واسمه إنّما هی موضوعة لتمکین التنطّق بالمادّة یکون المصدر کاسمه هو الحدث المتحصّل، فیتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصّل لها ولا لمعناها.

لکنّک عرفت أنّهم بصدد بیان الفرق بین المشتقّ والمبدء الحقیقی دون المشهوری[۵۸۹].

كلام صاحب الفصول رحمه الله فى ملاك الحمل

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله حيث استشكل فى كلام أهل المعقول بما عرفت عقّب كلامه بما حاصله: إنّ الحمل يتقوّم بمغايرة باعتبار الذهن، واتّحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمّ التغاير قد يكون اعتباريّاً والاتّحاد حقيقيّاً، كما فى‌مثل «زيد إنسان»[۵٩٠] وقد يكون التغاير حقيقيّاً والاتّحاد اعتباريّاً، كما فى مثل «الجسم بياض» فلابدّ فى الثانى من اعتبار الاتّحاد بينهما- بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركّب منه ومن المحمول- ليمكن الحمل، فإذا كان بين المشتقّ والمبدء هذه المغايرة الحقيقيّة الواضحة فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلّابالاعتبار كما ذهب إليه أهل المعقول[۵٩١].

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول فى القضايا الحمليّة

والمحقّق[۵٩٢] الخراسانى رحمه الله توهّم أنّه قائل بلزوم ملاحظة التركيب فى جميع القضايا الحمليّة، ولذا قال فى ردّه: ولا- يعتبر معه[۵٩٣] ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً[۵٩۴].

وعلى أساس هذا التوهّم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ۴٨۵

التحديدات وسائر القضايا فى طرف الموضوعات، بل لا يلحظ فى طرفها إلّا نفس معانيها، كما هو الحال فى طرف المحمولات[۵٩۵].

مع أنّ صاحب الفصول رحمه الله لا- يقول بملاحظة التركيب فى جميع القضايا، بل قسّمها إلى قسمين، وقال بتركيب الموضوع فى خصوص القسم الثانى فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأوّل الذى يشمل أكثر القضايا.

نعم، مثّل للقسم الثانى ب «الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأوّل، لتحقّق الاتّحاد الحقيقى بينهما، ولعلّ هذا حمل المحقّق الخراسانى إلى ذلك التوهّم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول رحمه الله أوّلًا: ما أورده عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه إذا أخذنا الموضوع فى مثل «الجسم بياض» مركّباً من الجسم والبياض تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئيّة والكلّيّة، ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كرّ على ما فرّ، فإنّه رحمه الله فرّبه من المغايرة إلى الاتّحاد، مع أنّه فى الواقع فرار من مغايرة إلى مغايرة حقيقيّة اخرى[۵٩۶].

وثانياً: أنّ القضيّة الملفوظة لابدّ من أن تكون حاكية عن الواقع، مع أنّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتّحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّح الحكاية؟!

البحث حول اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول

ثمّ إنّ اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول لا- وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقّق الخراسانى[۵٩٧] والاصفهانى رحمهما الله[۵٩٨]، فإنّ الحمل الذى مفاده الهوهويّة متقوّم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول فى نفس الأمر، وإنّما أراد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ۴٨۶

المتكلّم الإخبار بهذا الاتّحاد الواقعى، فكما لا يكون التغاير الواقعى فى القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغاير الاعتبارى.

وتوهّم لزوم اعتبار المغايرة إمّا لاستحالة تحقّق النسبة بين الشيء ونفسه، أو لاستحالة حمل الشيء على نفسه، وكلاهما أجنبيّان عن القضيّة الحمليّة، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبة فيها كما حقّقناه في مبحث القضايا[۵۹۹]، وأمّا الثاني فلعدم امتناع حمل الشيء على نفسه، فإنّ القضيّة اللفظيّة مرآة للواقع حاكية عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس في الخارج إلّاوجود واحد فلابدّ من تطابق القضيّة اللفظيّة له، وإلّا كان الحاكي غير المحكي، فلا يكون مرآة له، والحمل هو الإخبار والحكاية عن الواقع.

بل اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيّة الحمليّة حاكية عن الاتّحاد بينهما، ولحاظ التغاير يخالفه كما هو واضح.

فاعتبار المغايرة بينهما- سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيّةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق»- غير لازم، بل مضرّ.

إن قلت: لا ريب في تحقّق التغاير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق».

قلت: نعم، ولكن هذا التغاير لا يرتبط بالقضيّة، فإنّها غير حاكية إلّاعن الاتّحاد الوجودي في الأوّل والماهوي في الثاني.

رأي الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايرة بين طرفي القضيّة

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصّل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغاير الواقعي في القضيّة الواقعيّة، ولا معنى أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۸۷

للتغاير الاعتباري فيها، لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة.

وأمّا القضيّة اللفظيّة والمعقولة فالتغاير الواقعي بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لابدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنّهما لفظان مكرّران حاكيان عن هويّة واحدة في‌نفس‌الأمر من‌غير تغاير في‌ذهن‌المتكلّم وكلامه وذهن‌المخاطب، والقضيّة‌الحمليّة لابدّ من أن‌تكون حاكية عن‌الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين[۶۰۰].

هذا حاصل ما في التقريرات المطبوعة من بحثه الشريف.

وفيه: أنّ مثل قضيّة «زيد زيد» لو لم تكن صحيحةً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشيء على نفسه، أمّا مسألة حمل الشيء على نفسه فقد عرفت عدم استحالته، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشيء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشيء نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصحّة[۶۰۱].

وأمّا مسألة الفائدة فيكفي فيها رفع شبهة من تخيّل أنّ الشيء يمكن أن لا يكون‌نفسه، فنقول في‌جواب شبهته: «بل‌الشيء‌نفسه، الإنسان‌إنسان، زيد زيد».[۶۰۲]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۱ ؛ ص۴۸۷

لحاصل: أنّه لا ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول في القضيّتين اللفظيّة والمعقولة، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحالة تحقّق التغاير في القضيّة الواقعيّة وضرورته في القضيّة اللفظيّة والمعقولة ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام في المباحث المربوطة بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۸۹

في كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

الثالث: فى كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

اشارة

وفيه جهتان من البحث:

الاولى: فى المغايرة المعتبرة بين المبدء وما يجرى عليه المشتقّ

إنّهم اتّفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدء وما يجرى عليه المشتقّ.
وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى كفايـة المغايرة بينهما مفهوماً وإن اتّحدا خارجاً، فصدق الصـفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صـفات الكمال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّـة صـفاته يكون على الحقيقـة، فإنّ المبـدء فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلّاأنّه غير ذاته تعالى مفهوماً[۶۰۳].
ثمّ اعترض على صاحب الفصول بأنّه توهّم لزوم المغايرة الحقيقيّـة كما فى «زيـد عالم» ولذا التزم بالنقل أو التجوّز فى ألفاظ الصـفات الجاريـة عليه تعالى بناءً على الحقّ من العينيّة[۶۰۴]، مع أنّك قـد عرفت كفايـة المغايرة مفهوماً، ولا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۹۰
اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات[۶۰۵].

الثانية: فى الارتباط بين المبدء وما يجرى عليه المشتقّ

واختلفوا فيه على أقوال:
أ- أنّه يعتبر قيام المبـدء به قياماً حلوليّاً حتّى يصـدق المشـتقّ على نحو الحقيقـة، وهـذا ما ذهب إليه الأشاعرة، ثمّ إنّهم رأوا أنّ الاعتقاد بكونه تعالى متكلِّمـاً يسـتلزم الاعتقـاد بكونه محلّاً للحوادث لو فسّر الكلام بالأصوات، فـذهبوا إلى الكلام النفسـى فى حقّه تعالى حتّى يكون قديماً كذاته تعالى، ولم يتفطّنوا إلى فساد مذهبهم فى المشـتقّ، مع أنّه- مضافاً إلى كونه منشأً للإشكال فى كونه تعالى متكلِّماً- واضح البطلان، لصدق الضارب والمولِم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.
ب- أنّه لا يعتبر قيامه به أصلًا، لانحصار القيام عند أرباب هذا القول بالحلولى، مع أنّه منتفٍ فى مثل الضارب والمؤلم كما عرفت.
ج- مـا ذهب إليه صـاحب الفصول رحمه الله من اعتبـار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول والصـدور وغيرهما، وحيث إنّ القيام بأىّ نحو من الأنحاء لا يتصوّر فى صفاته تعالى، لكونها عين الذات ذهب إلى النقل أو التجوّز فيها من هذه الجهة أيضاً كالجهة الاولى[۶۰۶].
وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّها لو كانت بغير معانيها العامّة جاريةً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۹۱
عليه تعـالى كانت صـرف لقلقـة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّـة الجاريـة على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلّابما يقابلها، ففى مثل ما إذا قلنا: «إنّه تعالى عالم» إمّا أن نعنى أنّه من ينكشف لديه الشـىء فهو ذاك المعنى العامّ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى[۶۰۷]، فتعـالى عن ذلـك علوّاً كبيراً، وإمّـا أن لا نعنى شـيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صـرف اللقلقـة وكونها بلا

معنى كما لا يخفى[۶۰۸].

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ صاحب الفصول يمكن أن يلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التى لا تستلزم الزيادة على ذاته تعالى، أو باستعمالهما فيهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا يتوجّه إليه إشكال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

لكن أورد على صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإنّا نرى أنّهم يطلقون كلمة «العالم» على زيد مثلًا وعلى اللَّه سبحانه بكيفيّة واحدة ومعنى واحد[۶۰۹].

د- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم اعتبار القيام، بل المعتبر هو التلبّس[۶۱۰] بالمبدء بنحو خاصّ على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموادّ[۶۱۱] تارةً واختلاف الهيئات[۶۱۲] اخرى من القيام صدوراً أو حلولًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۹۲

أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما فى صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه كما فى الإضافات والاعتبارات التى لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها فى الخارج شىء.

فالتلبّس فى الصفات الجارية عليه تعالى يكون بنحو العينيّة، وهذا أعلى درجات التلبس وإن لم يدركه العرف[۶۱۳]، فإنّه يكون مرجعاً فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها، فالعالم يكون بمعنى الذات المتلبّسة بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العينيّة هل هى من مصاديق التلبّس أم لا فلسنا فيه تابعاً لنظر العرف[۶۱۴].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ما يقتضيه التحقيق فى المقام

ه- والحقّ فى المسألة ما ذهب إليه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القيام والتلبّس ونحوهما فى صدق المشتقّ حقيقةً، بل المعتبر إنّما هو واجديّة[۶۱۵] الذات للمبدأ فى قبال فقدانها له، وهى تختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون الشىء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال فى غالب المشتقّات، واخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّة ذاته تعالى لصفاته الذاتيّة[۶۱۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۹۳

وعليه فلا يعتبر التلبّس والاتّصاف حتّى نضطرّ إلى توسعته بنحو يشمل العينيّة، ثمّ نضطرّ إلى القول بأنّ نظر العرف ملاك فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۹۵

الرابع: فى الحمل المجازى

الحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم صاحب الكفاية من أنّه لا يعتبر فى صدق المشتقّ حقيقةً التلبّس بالمبدء حقيقةً كما فى «الماء جارٍ» بل يكفى التلبّس به ولو مجازاً كما فى «الميزاب جارٍ» فإسناد الجارى إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلّاأنّه فى الإسناد لا فى الكلمة، فالمشتقّ فى مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل فى معناه الحقيقى وإن كان مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازى، خلافاً لصاحب الفصول، حيث تخيّل أنّه من قبيل المجاز فى الكلمة[۶۱۷].

هذا تمام الكلام فى المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إيراده فى المقدّمة.

[۶۱۸]

[١] (١) ارتحل الاستاذ المحاضر قدس سره إلى رحمهٔ ربّه الكريم عصر يوم السبت ٢۶/ ٣/ ١٣٨۶ ش، ١ جمادى الآخرهٔ ١۴٢٨ ق، وانتقل جسمه الطاهر- يوم الاثنين ٣ جمادى الآخرهٔ يوم استشهاد الصدّيقهٔ الطاهرهٔ فاطمهٔ الزهراء عليها السلام- على أكتاف المسلمين الصارخين بالأصوات العاليهٔ فى فقد مرجعهم الدينى إلى حرم كريمهٔ أهل البيت فاطمهٔ المعصومهٔ عليها السلام، ودفن فى جوارها. م ح- ى.

[٢] (١) فإنّ الإمام قدس سره توفّى فى ١۴/ ٣/ ١٣۶٨ ش، ٢٩ شوّال ١۴٠٩ ق، فى أواسط مبحث« استعمال اللفظ فى أكثرمن معنى واحد» والمحقّق الخوئى رحمه الله توفّى فى ١٧/ ۵/ ١٣٧١ ش، ٨ صفر ١۴١٣ ق، بعد إتمام الواجب التخييرى. م ح- ى.

[٣] (٢) فذكرنا عقيب اسمهما فى الدورهٔ الاولى- أى من بدايهٔ« أصالهٔ التخيير» إلى نهايهٔ« تعارض الأخبار»- وكذا من بدايهٔ الدورهٔ الثانيهٔ إلى يوم وفاتهما بنحو« مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلى نهايهٔ« أصالهٔ البراءهٔ» بمثل« رحمه الله». م ح- ى.

[۴] (١) كفايهٔ الاصول: ٢١.

[۵] (١) راجع شرح المنظومهٔ، قسم المنطق: ۶.

[۶] (٢) المعلّم الأوّل: لقب أرسطو. م ح- ى.

[٧] (٣) تهذيب الاصول ١: ۵.

[٨] (١) لهذه القاعدهٔ طرف آخر، وهو أنّ« الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.

[٩] (٢) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولًا، مثل« الفاعل مرفوع والمفعولمنصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل« الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولًا فقط، مثل« الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.

[١٠] (١) كفايهٔ الاصول: ٢١.

[١١] (٢) البيت استعمل فى الآيهٔ بمعناه اللغوى، أى: الحجرهٔ، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون فى تلكالحجرهٔ الخاصّهٔ حين نزولها، وهم رسول اللَّه وأمير المؤمنين وفاطمهٔ والحسن والحسين عليهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبىّ صلى الله عليه و آله، واختصاص كلمهٔ« أهل بيتنا» فى الاستعمالات العرفيّهٔ بالزوجهٔ والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البيت فى الآيهٔ كما قلنا استعمل بمعناه اللغوى، والنبىّ صلى الله عليه و آله كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آيهٔ التطهير. منه مدّ ظلّه.

[١٢] (١) لعدم ارتباطها بالوحدهٔ فى القاعدهٔ الفلسفيّهٔ، لأنّ المراد بها هو الوحدهٔ الشخصيّهٔ كما عرفت. م ح- ى.

[١٣] (١) كفايهٔ الاصول: ٢٢، ونهايهٔ الأفكار ١ و ٢: ١١.

[١۴] (٢) كفايهٔ الاصول: ٢٢.

[١۵] (٣) تهذيب الاصول ١: ٩.

[١۶] (١) الحكمهٔ المتعاليهٔ فى الأسفار العقليّهٔ الأربعهٔ ١: ٣٠.

[١٧] (٢) العرض الخاصّ هو الذى يختصّ بالمعروض ولا يعمّ غيره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح- ى.

[١٨] (٣) العرض اللازم هو الذى يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلى البيّن بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ وغير البيّن. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح- ى.

[١٩] (۴) إن قلت: زوجيّهٔ الأربعهٔ معلولهٔ لانقسامها إلى متساويين.

قلت: الانقسام معنى الزوجيّة، لا علّة عروضها للأربعة، وإن أبيت إلّاعن كونه واسطة وعلّة يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه على الأربعة لا يحتاج إلى واسطة، لكونه لازماً لماهيّتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۰] (۱) فإنّ النطق الذى هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراك للكلّيات لا التكلّم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۲) وإن خطر ببالك إشكال فى بعض الأمثلة فهو صرف مناقشة فى المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.

[۲۲] (۱) لصحّة قولنا:« الحيوان ذو بصيرة» بنحو القضيّة المهملة. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۲) لا يخفى عليك أنّ الناطق وإن كان جزءً مقوّماً للإنسان، إلّاأنّه بالنسبة إلى الحيوان أمر خارج عنه، لعدم كونه جنساً ولا فصلًا له. منه مدّ ظلّه.

[۲۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۱.

[۲۵] (۲) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۲.

[۲۶] (۱) كالفقه واصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.

[۲۷] (۱) توضيح ذلك: أنّه يمكن أن تكون قضيّة ممكنة بحسب الجهة مع كونها ضروريّة فى الصدق، مثل قولنا:« الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجودية أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلك هذه القضيّة ضروريّة الصدق، لتلبّس الإنسان بلباس الوجود فى الخارج وتحقّق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.

[۲۸] (۲) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۲۹] (۳) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۰] (۱) كعروض الضحك على الإنسان لكونه متعجّباً. منه مدّ ظلّه.

[۳۱] (۲) كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۳) واختلف المشهور فى ذاتيّة ما يلحق الشيء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۳] (۴) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبة إلى الكلمة مع أنّه نوعها، وهى جنسه؟

قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءً مقوّماً للنوع، إلّاأنّ النوع خارج عن ماهيّة الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلًا له. منه مدّ ظلّه.

[۳۴] (۵) والحقّ ما اختاره« مدّ ظلّه» فى مبحث النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبة بينهمافى علم الاصول عموم من وجه، كما سيأتى إن شاء اللّه. م ح- ى.

[۳۵] (۱) حيث نقول: صيغة افعل وضعت لإفادة الوجوب، وصيغة لا تفعل لإفادة الحرمة. م ح- ى.

[۳۶] (۲) حيث نقول: إذا قال المولى:« ادخل السوق» أو« لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثانى. م ح- ى.

[۳۷] (۱) تقدّم توضيحه آنفاً فى إشكال الاستاذ« مدّ ظلّه» على المشهور. م ح- ى.

[۳۸] (۲) هذا فى الحقيقة لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلى غيره. منه مدّ ظلّه.

[۳۹] (۱) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۴۰] (۲) كفاية الاصول: ۲۱، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۲.

[۴۱] (۳) حكى هذا عن شرح حكمة الإشراق. منه مدّ ظلّه.

[۴۲] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۶.

[۴۳] (۱) العرض قد يطلق فى مقابل الجوهر، وهما يشتركان فى أنّ كلّاً منهما أمر واقعى بإزائه شيء فى الخارج، ويفترقان فى أنّ الجوهر يستقلّ فى وجوده، بخلاف العرض، فإنّه يحتاج فى وجوده إلى المعروض.

وقد يطلق فى مقابل الذات والذاتى، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشىء العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتى أمر واقعى بازائه شىء فى الخارج، ولا يختصّ بالمقولات التسع العرضيّة، بل قد يكون جوهراً.

والظاهر أنّ العرض فى المقام يكون بهذا المعنى، أى ما يقابل الذات والذاتى، ويعبّر عنه بالعرض فى باب الايساغوجى. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۱) راجع مبحث احتياج العلوم إلى الموضوع. م ح- ى.

[۴۵] (۲) كفاية الاصول: ۲۱.

[۴۶] (۱) إن قلت: تعدّد الموضوع فى هذه العلوم الثلاثة يغاير ما تقدّم من وحدة موضوع العلم.

قلت: موضوع هذه العلوم فى الواقع هو القدر الجامع بين الكلمة والكلام، أعنى: اللفظ العربى المستعمل، سواء كان بصورة الكلمة أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

[۴۷] (۱) نهاية الدراية ۱: ۲۹.

[۴۸] (۱) راجع ص ۱۶.

[۴۹] (۲) راجع ص ۱۸.

[۵۰] (۳) نحن الآن نمشى على مبنى المشهور، وإلّا فلم نسلّم كون الغرض مترتّباً على الموضوع، كما عرفت توضيحه فى مسألة احتياج العلم إلى الموضوع ووحدته ص ۲۱. منه مدّ ظلّه.

[۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۲۲.

[۵۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۲.

[۵۳] (۱) لابدّ من أن يكون هذا من قبيل الحصر الإضافى فى مقابل الغرض، لأنّه« مدّ ظلّه» صرّح فى صدر كلامهبأنّ التمايز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وكذا قال فى ذيل كلامه: كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول. م ح- ى.

[۵۴] (۲) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۳۱.

[۵۵] (۱) راجع ص ۱۸.

[۵۶] (۲) راجع ص ۲۲.

[۵۷] (۱) وتداخل علمين لا يتّفق إلّافى قليل من المسائل. منه مدّ ظلّه.

[۵۸] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۱۶.

[۵۹] (۳) ففى علم النحو مثلًا تحقّقت السنخيّة بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه على الأوّل، وبين المرفوعيّةو المنصوبيّة والمجروريّة على الثانى، وترتبط بالغرض المترتّب عليه، وهو« صون اللسان عن الخطأ فى المقال» على الثالث. م ح- ى.

[۶۰] (۱) راجع ص ۴۸.

[۶۱] (۱) وهذا غير ما نفاه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:« تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلك:« وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة» لا يلائم إرادة الجامع، لأنّه شىء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حدة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۶۲] (۱) نهاية الاصول: ۱۰.

[۶۳] (۱) فقولنا:« الموجود هو الجسم» يكون بمعنى« الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى« الواقع هو ماهيّة الجسم» عند القائلين بأصالة الماهيّة. م ح- ى.

[۶۴] (۲) والذين قالوا بموضوعيّة الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيّة تنحصر عندهم فى الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۶۵] (۱) وجود الجوهر أو ماهيّته على الاختلاف فى مسألة أصالة الوجود والماهيّة. م ح- ى.

[۶۶] (۱) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۶۷] (۲) وبعبارة اخرى: نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله عند المشهور هى نسبة الكلّى إلى مصاديقه‌والطبيعى إلى أفراده، كما عبّر به المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۶۸] (۱) الجامع الصنفى يعمّ جمعاً من أفراد النوع يشترك فى صفة، كالإنسان الأبيض، فإنّه يشمل لجميع الأفراد البيض من الإنسان، والنوعى أعمّ من الصنفى، لشموله له ولسائر الأصناف، كالإنسان، والجنسى أعمّ من النوعى، لشموله له ولسائر الأنواع، كالحيوان، فلكلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفى والنوعى والجنسى. منه مدّ ظلّه.

[۶۹] (۱) فيصيران علماً واحداً بناءاً على ما ذهب إليه المشهور من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. م ح- ى.

[۷۰] (۱) كأن يبيّن معلّم النحو مثلًا ضابطة بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويّة عن غيرها. منه مدّ ظلّه.

[۷۱] (۱) والمراد بالمركّب الاعتبارى مجموعة امور متعدّدة مسّماة باسم واحد لدخلها فى غرض خاصّ، كالصلاة، فإنّها مركّبة من أجزاء مختلفة، بل من مقولات متباينة غير قابلة للاجتماع الواقعى، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاة، لكونها بهذه الهيئة المركّبة ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقىّ. منه مدّ ظلّه.

[۷۲] (۲) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجيّاً يترتّب عليها، كصون اللسان عن الخطأ فى المقال، فى النحو، والاقتدار على تشخيص الأحكام الإلهيّة، فى الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول فى محاوراته:« جائنى زيداً» بل يقول:« جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) أى القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليه‌المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۷۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۷۵] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۳۰.

[۷۶] (۲) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز فى مقام التعليم‌والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۳) راجع ص ۴۹.

[۷۸] (۱) راجع ص ۴۵.

[۷۹] (۱) سواء كانت مشابهة كعلمى معرفة اللّه بالبراهين العقليّة، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهة، كعلمى‌النحو والفلسفة، وعلمى معرفة الإنسان ومعرفة اللّه، فإنّه لا مشابهة بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفانى الذى جميع فضائله عرضيّة، وموضوع الثانى واجب الوجود بالذات الباقى الذى كلّ كمالاته ذاتيّة. منه مدّ ظلّه.

[۸۰] (۱) وآية اللّه البروجردى رحمه الله أيضاً صرّح كما عرفت بتحقّق السنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم، وقال: إنّه لادور للغرض أو المدوّن أو أىّ شىء آخر فى تحقّق هذه السنخيّة، بل هى مرتبطة بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيّل أنّ قوام المسألة إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ منشأ السنخيّة هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبة، لكونها معنى آلياً موجوداً فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخيّة، فإنّها موجودة مثلًا بين مسائل كلّ من علمى النحو والفقه، ولا توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى.

لكنّك عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا ممّا لابدّ منه فى المسألة إلّاأنّ ما له دور أصلى فيها إنّما هو النسبة بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسألة، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كلّ واحد من« الفاعل» و« مرفوع» فى علم النحو من دون أن يوجد بينهما

الارتباط لم تتحقّق مسألة نحويّة؟ بخلاف ما إذا أوجد الارتباط بينهما وقال:« الفاعل مرفوع».

فروح المسألة هى النسبة بين الموضوع والمحمول، والسنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم أيضاً مربوطة بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظلّه.

[٨١] (٢) أى لكون المسائل موضوع السنخيّة. م ح- ى.

[٨٢] (١) راجع ص ۶۴.

[٨٣] (١) إلّاالمحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» فإنّه قال فى المحاضرات ١: ٣٣: وأمّا الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً. م ح- ى.

[٨۴] (٢) قال فى قوانين الاصول ١: ٩: وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. م ح- ى.

[٨۵] (١) الفصول الغرويّة: ١٢.

[٨۶] (٢) المصدر نفسه.

[٨٧] (١) فرائد الاصول ١: ٢٣٨.

[٨٨] (١) كفاية الاصول: ٢٢.

[٨٩] (١) المصدر نفسه.

[٩٠] (١) كفاية الاصول: ٢٩۶.

[٩١] (١) نهاية الاصول: ١۵.

[٩٢] (١) أى: ليست من الامور التكوينيّة مثل« زيد قائم» حتّى لم نتمكّن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.

[٩٣] (١)« حجّةٌ» فى أمثال هذه القضايا نكرة وفرد مبهم من أفراد طبيعة الحجّة التى هى موضوع علم الاصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.

[٩۴] (١) تقدّم كلام من الاستاذ« مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفة فى مبحث تمايز العلوم. م ح- ى.

[٩۵] (١) كفاية الاصول: ٢٣.

[٩۶] (١) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، وأصالة الحلّيّة فى شرب التتن عند الشكّ فى حرمته وحلّيّته، وأصالة البراءة عن الدُّعاء عند رؤية الهلال إذا شكّ فى وجوبه. م ح- ى.

[٩٧] (٢) كاستصحاب نجاسة الثوب الخاصّ، وأصالة الحلّيّة فى المائع المردّد بين الخمر والماء، وأصالة الطهارة فى الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح- ى.

[٩٨] (١) كفاية الاصول: ٢٣.

[٩٩] (١) تهذيب الاصول ١: ١٨.

[١٠٠] (٢) المحقّق الاصفهانى رحمه الله كان من أجلّاء تلامذة المحقّق صاحب الكفاية ودوّن جلّ الحواشى عليها فى‌حياة مؤلّفها المحقّق الخراسانى رحمه الله بدليل أنّه كثيراً ما يقول- على ما فى النسخ الأوّليّة من الحاشية-:« قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.

[١٠١] (٣) كفاية الاصول: ٢١.

[١٠٢] (١) نهاية الدراية ١: ۴٢.

[١٠٣] (١) فالحجّيّة فى باب الأمارات حكم شرعى وضعى كالزوجيّة والملكيّة، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيّة القطع التى يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً. منه مدّ ظلّه.

[١٠۴] (٢) يقال فى المثل:« آخر الدواء الكىّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديدة ونحوها. م ح- ى.

[١٠۵] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ١٩.

[۱۰۶] (۲) راجع ص ۸۷.

[۱۰۷] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۰۸] (۱) ولا ریب فی کونه من المسائل الاصولیّة، وإن کان من المسائل اللغویّة أیضاً. م ح- ی.

[۱۰۹] (۲) التوبة: ۵.

[۱۱۰] (۳) هذا التعریف یستفاد من مجموع کلامه رحمه الله من أوّله إلی آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۸.

[۱۱۱] (۱) النساء: ۴۳، والمائدة: ۶.

[۱۱۲] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۲۷، کتاب الطهارة، الباب ۱۵ من أبواب أحکام الخلوة، الحدیث ۱۰.

[۱۱۳] (۳) فإنّ المحقّق العراقی رحمه الله قائل بوحدة غرض العلم، کالمحقّق صاحب الکفایة. م ح- ی.

[۱۱۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۱۵] (۲) المصدر نفسه.

[۱۱۶] (۳) فی المحاضرات:« ضمیمة کبری أو صغری» لکنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا یشیر فی‌مقام توضیح هذا القید إلی الصغری، علی أنّ القاعدة الاصولیّة لا تقع إلّاکبری قیاس الاستنباط، فالصغری الاصولیّة لا ترجع إلی معنی معقول. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۷] (۴) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱.

[۱۱۸] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱.

[۱۱۹] (۱) لأنّ العلم عبارة عن نفس مسائله. م ح- ی.

[۱۲۰] (۱) فی تهذیب الاصول:« فی کبری» لکنّه غیر صحیح. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۲۲] (۱) أصالة الطهارة مسألة اصولیّة، وعدم البحث عنها فی الاصول إنّما هو لقلّة مباحثها وکونها قاعدة مسلّمة. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۳] (۲) راجع وسائل الشیعة ۲۴: ۲۳۵- ۲۳۶، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، وأیضاً راجع وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۷- ۱۲۰، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، کی تطّلع علی بعض روایات قاعدة الحلّیّة. م ح- ی.

[۱۲۴] (۳) مستدرک الوسائل ۲: ۵۸۳، کتاب الطهارة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات والأوانی، الحدیث ۴.

[۱۲۵] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۲۰.

[۱۲۶] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۹.

[۱۲۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۸.

[۱۲۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۰۹.

[۱۲۹] (۲) التردید إنّما هو باعتبار اختلاف التعابیر، فإنّ فی بعضها: الصلح جائز إذا وافق الکتاب والسنّة، وفی‌بعضها: الصلح جائز إذا لم یخالف الکتاب والسنّة، وهکذا قاعدة:« المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.

[۱۳۰] (۳) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۳.

[۱۳۱] (۴) المصدر نفسه.

[۱۳۲] (۱) یقال له بالفارسیّة:« الکل». م ح- ی.

[۱۳۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۳۴] (۲) راجع ص ۱۰۵.

[۱۳۵] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۲.

[۱۳۶] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۹.

[۱۳۷] (۲) هذا إذا اخترنا کون الواضع هو البشر فی المبحث الآتی. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۸] (۱) البقرة: ۳۱.

[۱۳۹] (۲) وهو قوله تعالی:« عَرَضَهُمْ» و« هَؤُلَاء» حیث قال:« ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هَؤُلَاء إِنْ کُنتُمْ صَادِقِینَ». منه مدّ ظلّه.

[۱۴۰] (۱) الروم: ۲۲.

[۱۴۱] (۲) أمّا عدم تناهی الألفاظ فلأنّها تترکّب من الحروف، وکلّما تصوّرت من ترکیبها تتمکّن من تصوّر مرکّب آخر کما لا یخفی.

وأمّا عدم تناهی المعانی، فلأنّها لا تنحصر فی المعانی الممکنة، بل تعمّ دائرة وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أیضاً، کما نقول مثلًا:« شریک الباری، أو الجمع بین الضدّین أو النقیضین محال» فلفظ« محال» وضع للمعنی الذی یمتنع وجوده، فالمعانی التی تکون تحت دائرة الوضع لا تنحصر فی الممکن کی یقال: کیف یمکن عدم تناهیه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وکذلک الموجود والمعدوم، ولا- ریب فی أنّ مجموع هذه المعانی، أعنی المعانی المربوطة بالموجود والمعدوم والواجب والممکن والممتنع غیر متناهیة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰، وأجود التقریرات ۱: ۱۹.

[۱۴۳] (۱) وهنا طریق رابع ملفّق وإن لم یذکره المحقّق النائینی رحمه الله وهو أن یبلّغ بعضها من طریق الوحی، وبعضهاالآخر من طریق الإلهام أو الإیداع فی الفطرة والجبلّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۴] (۱) الروم: ۲۲.

[۱۴۵] (۲) وأمّا اختلاف الألوان فهو وإن کان فعل اللَّه سبحانه وخارجاً عن اختیار الإنسان، ولعلّ بعض الأفراد السود مثلًا یحزنون به، إلّاأنّه لغرض أهمّ، کما یشیر إلیه قوله تعالی:« یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاکُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاکُمْ» الحجرات: ۱۳. م ح- ی.

[۱۴۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۴۷] (۱) سیأتی فی ص ۱۴۳ إمکان کون الوضع التعیّنی أیضاً من مصادیقه الحقیقیّة. م ح- ی.

[۱۴۸] (۱) لم نفهم المراد ببعض الأعاظم فی هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۹] (۱) الأنبیاء: ۲۲.

[۱۵۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۴۵.

[۱۵۱] (۲) راجع ص ۱۲۴.

[۱۵۲] (۳) فإنّ الشارع فی کلّ لحظة یعتبر الملکیّة والزوجیّة للمالک والزوجین ما لم یتحقّق مزیلهما، وکذا سائر الاعتباریّات والجعلیّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۳] (۱) الهوهویّة هی ملاک الحمل فی القضایا الحملیّة، ولا یصحّ ما یقال من تحقّق النسبة فیها بین الموضوعوالمحمول، لأنّ ملاک الحمل هو الاتّحاد بینهما، وکیف یمکن تصوّر النسبة بین الشیء ونفسه؟! فالقول بتحقّقها بین الموضوع والمحمول غیر معقول فی القضایا الحملیّة المتداولة، نحو« زید عالم».

نعم، هی متحققة فی مثل قولنا:« زید له القیام» حیث إنّ زیداً غیر القیام، ولا إشکال فی تحقّق النسبة بین شیئین متغایرین.

ثمّ إنّ الهوهویّة الاعتباریّة فی مقابل الحقیقیّة التی تتحقّق فی جلّ القضایا الحملیّة نحو« زید قائم» فإنّها حاکیة عن الاتّحاد بین الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباریّة التی تتحقّق بین اللفظ والمعنی بزعم هؤلاء الجماعة، إذ لا اتّحاد بینهما إلّافی عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

[١۵۴] (٢) قال المحقّق البجنوردی فی منتهی الاصول ١: ٣٢: والتحقیق فی المقام أنّ الوضع عبارة عن الهوهویّة والاتّحاد بین اللفظ والمعنی فی عالم الاعتبار، فتعبیر الاستاذ« مدّ ظلّه» ب« إیجاد الاتّحاد والهوهویّة» نوع إصلاح فی عبارة البجنوردی رحمه الله، حیث إنّ الوضع عبارة عن إیجاد الاتّحاد والهوهویّة لا نفسه کما لا یخفی. م ح- ی.

[١۵۵] (٣) جواهر الکلام ١٩: ٢٧٠، عن سنن البیهقی ۵: ٨٧، وکنز العمّال ٣: ١٠، الرقم ٢٠۶.

[١۵۶] (۴) وسائل الشیعة ٢۵: ٣۶۵، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحدیث ١.

[١۵٧] (١) الوجود الإنشائی لا یتحقّق فی جمیع المعانی، بل فی بعضها، کالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلًا:« اضرب» یتحقّقالطلب الإنشائی المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.

[١۵٨] (١) أی لا من طریق الإشارة ونحوها. م ح- ی.

[١۵٩] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[١۶٠] (١) محاضرات فی اصول الفقه ١: ۵١.

[١۶١] (١) عطف« المستعملین» علی« الواضع» لأنّهم أیضاً واضعون، کالجاعل الأوّل فی نظر المحقّق الخوئی« مدّظلّه». م ح- ی.

[١۶٢] (١) الامور الاعتباریّة بعضها تکون شرعیّة وعقلائیّة معاً، وفی بعضها یفارق الشارع العقلاء، فتکون عقلائیّةمثلًا لا شرعیّة، کملکیّة الخمر والخنزیر. منه مدّ ظلّه.

[١۶٣] (١) نهایة الدرایة ١: ۴۴.

[١۶۴] (٢) هذا إشکال أورده المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» فی المحاضرات ١: ۵٠. م ح- ی.

[١۶۵] (١) نهایة الدرایة ١: ۴٧.

[١۶۶] (١) محاضرات فی اصول الفقه ١: ۵١.

[١۶٧] (٢) ویمکن تقریر المسألة بوجه آخر، وهو أن یقال: لنا فی باب الدوالّ ثلاث حقائق: أ- العلم، وهوالموضوع، ب- المکان الذی نصب علیه العلم، وهو الموضوع علیه، ج- کون ذلک المکان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له.

وأمّا فی باب الألفاظ والمعانی فلیس لنا إلّاواقعیّتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانیة: المعنی، وهو الموضوع له.

ولا ریب فی أنّ الارتباط بین الموضوع والموضوع له فی البابین أمر اعتباری، فإنّ العلم لا یدلّ علی کون ذلک المکان رأس الفرسخ إلّابالجعل والاعتبار، کما أنّ اللفظ لا یدلّ علی المعنی إلّابه.

فالوضع فی کلا البابین أمر اعتباری لا حظّ له من الواقعیّة أصلًا. م ح- ی.

[١۶٨] (١) راجع ص ١٢۴.

[١۶٩] (٢) لا یخفی علیک أنّ المراد بالشخصیّة هنا غیر ما سیأتی فی مسألة« إطلاق اللفظ وإرادة شخصه» فإنّه هناکبمعنی شخص اللفظ الصادر من اللافظ، بخلافه هنا، فإنّ الواضع وضع طبیعی لفظ« زید» مثلًا لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حین الوضع، لکنّه حدّده بحسب المادّة والهیئة. منه مدّ ظلّه.

[١٧٠] (١) محاضرات فی اصول الفقه ١: ۶٠.

[۱۷۱] (۲) هذا التقسیم یكون بلحاظ المعنی المتصوّر والموضوع له. م ح- ی.

[۱۷۲] (۱) المراد بالوضع هاهنا المعنی الذی یتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۳] (۱) ولا- یخفی علیك أنّه لا یجب عنـد تصوّر المعنی الكلّی أن یعرفه بالجنس والفصل، بل یكفی العلم به إجمالًا، كأن یعرف الإنسان بأنّه فی مقابل البقر والغنم وسائر الحیوانات، وإن لم یعرف ماهیّته المنطقیّة.

وكـذلك لا یجب عنـد تصوّر المعنی الجزئی أن یكون مطّلعاً علی جمیع خصوصـیّاته، بل یكفی معرفته إجمالًا، فإنّك تسـمّی ولدك علیّاً مثلًا، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنیّة ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۴] (۱) والقضایا الحملیّة أیضاً تتوقّف علی تصوّر الموضوع والمحمول، كما یتوقّف الوضع علی تصوّر اللفظوالمعنی. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۵] (۱) كفایهٔ الاصول: ۲۴.

[۱۷۶] (۲) بـل قیـل بتغـایر مفهوم« الإنسان» مع مفهوم« الحیوان الناطق» وبكون الحمل فی قولنا:« الإنسان حیوان ناطق» شایعاً صـناعیّاً، لتغایر الموضوع والمحمول مفهوماً، وإن اتّحـدا ماهیّـهً ووجوداً، وانحصـر الحمل الأوّلی الـذاتی عنـد هـذا القائل بقولنا:« الإنسان بشـر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۵.

[۱۷۸] (۲) عبّر الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمفاهیم الاعتباریّة. م ح- ی.

[۱۷۹] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۵۸.

[۱۸۰] (۲) فـإنّ مفهوم« الإنسـان» أعمّ من أن یكون موجوداً ومعـدوماً، والانطبـاق یقیّـده بـالوجود، إذ لا یمكن الانطباق‌إلّا فی ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۱] (۱) المستدلّ هو المحقّق العراقی رحمه الله فی نهایهٔ الأفكار، وهذا الاستدلال توضیح ما فی الكفایهٔ، كما قال‌الاستاذ« مدّ ظلّه».

[۱۸۲] (۲) كفایهٔ الاصول: ۲۴، ونهایهٔ الأفكار ۱ و ۲: ۳۷.

[۱۸۳] (۳) كان من أجلّاء تلامذهٔ الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۴] (۱) كفایهٔ الاصول: ۲۴.

[۱۸۵] (۲) بدائع الأفكار: ۴۰.

[۱۸۶] (۳) والمحقّق الرشـتی رحمه الله مثّل له بـامور: منهـا: أنّ الطبیب یخترع معجونـاً مركّبـاً من امور فی علاـج مرض، ویضع لفظاً بإزائه، لا من حیث كونه ذلك المركّب، بل من حیث اشتماله علی تلك الفائدهٔ. م ح- ی.

[۱۸۷] (۴) كفایهٔ الاصول: ۲۴.

[۱۸۸] (۱) أی فی جعل الاسم للأفراد والمصادیق. م ح- ی.

[۱۸۹] (۱) كالحیوان والإنسان. م ح- ی.

[۱۹۰] (۱) بدائع الأفكار ۱: ۳۴، وهـذا الكتاب ألّفه آیـهٔ اللّه المیرزا هاشم الآملی قدس سره من تقریرات المحقّق العراقی رحمه الله، والمطلب موجود فی كتـاب نهایـهٔ الأفكـار الـذی قرّره المحقّق الشـیخ محمّـد تقی البروجردی رحمه الله من أبحـاثه أیضـاً ببیـان آخر، فراجع. م ح- ی.

[۱۹۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۷.

[۱۹۲] (۱) البحث فی وضع الحروف بحث علمی طویل الـذیل ویوجب تربیهٔ الذهن، بل یمكن أن یترتّب علیه ثمرات عملیّهٔ أیضاً فی بعض المباحث الآتیـهٔ، مثل مسألـهٔ رجوع الشـرط فی الواجب المشـروط إلی الهیئـهٔ كما علیه المشـهور، أو إلی المادّهٔ كما علیه الشـیخ الأعظم، فیمكن أن یقال: إنّ المادّهٔ قابلـهٔ للتقییـد، لأنّ لها معنیً اسـمیّاً ذا إطلاق، وأمّا الهیئهٔ التی لها معنی حرفی فلا تقبل التقیید إلّاإذا

كان ما وضع له الحروف عامّاً.

وترتيب هـذه الثمرة على البحث وإن كان لا يخلو عن إشـكال، إلّاأنّه مسألـة مهمّـة فى نفسه، ويمكن أن يترتّب عليه فى مبحث مفهوم الشرط كون أداته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[١٩٣] (١) كما إذا اسـتعملت فى مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده:« سـر من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة« من» استعملت فى كلّى الابتـداء من البصـرة، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئيّاً، وبعـد وجوده فى الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده فى مقام تعلّق الأمر لا يكون إلّاكلّيّاً.

وبعبارة اخرى: هل تعلّق الأمر بالسير المتحقّق فى الخارج أو بمفهومه؟

لا يعقل الأوّل، لأنّه من قبيل الأمر بتحصـيل الحاصل، فلابـدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذى هو عنوان كلّى لا محالة. بل الأمر كذلك فى الإخبـار عن المسـتقبل، كمـا إذا قال:« سوف أسـير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطـة ابتـداء السـير ومقصـده وزمانه ومن هو يصاحبه فى هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلاريب فى كون هذا السير بجميع قيوده كلّيّاً.

ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت فى مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقة فيما إذا استعملت فى مقام الإخبار عن الماضـى، بل جميع هـذه الاسـتعمالات صـحيحة وحقيقيّـة. فلا دخل للجزئيّة الخارجيّة فى معانى الحروف. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وفيه: أنّه خلط بين الخصوصـيّة الخارجيّة والخصوصـيّة المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنّه لا فرق بين« سرت من البصرة إلى الكوفة» و« سر من البصـرة إلى الكوفة» فى مفاد كلمة« من» عند المشـهور، فإنّها فى كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذى له إضافة إلى السير وإضافة اخرى إلى البصرة.

نعم، فى المثال الأوّل خصوصـيّات اخر معيّنة بحسب الخارج، مثل زمان السـير ونقطة ابتدائه، لكن لا يدّعى المشـهور بدخل هذا النوع من الخصوصـيّات فى معانى الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّا كلّما دقّقنا النظر فى قول القائل:« سـرت من البصرة إلى الكوفة» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطة شروعه.

والحاصـل: أنّ الخصوصـيّات الدخيلـة فى ماوضع له الحروف عنـد المشـهور دخيلـة فيه مطلقاً، سواء فى ذلك الحروف المسـتعملة فى جنب الماضـى أو الأمر أو المسـتقبل، وأمّا الخصوصـيّات الخارجيّـة التى لا تتحقّق إلّافى الجمل الخبريّـة الماضويّة فلا بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» فى مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح- ى.

[١٩٤] (١) فكلمة« من» مثلًا وضعت للابتداء الذى لوحظ وصفاً وحالةً للغير. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب‌الكفاية رحمه الله.

[١٩٥] (٢) توضيـح ذلـك: أنّ الاسـتعمال فعـل اختيـارى متعلّق باللفـظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقّق إلّابعـد تصوّر اللفظ المسـتعمل والمعنى المسـتعمل فيه كليهمـا، فلو كـانت كلمـة« من» بمعنى« الابتـداء الـذى لوحظ حالـةً للغير» فلابـدّ لنا حين الاسـتعمال مضافاً إلى اللحـاظ المتعلّق باللفـظ من لحـاظين آخرين فى ناحيـة المعنى: أحـدهما: مـا يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتـداء بما أنّه حالـة للغير، والثانى: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعنى« الابتداء الذى لوحظ حالةً للغير».

إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد فى ناحية المعنى محصّل لكلا الغرضين.

قلت: لاـ يمكن ذلـك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاسـتعمال متأخّر عن اللحاظ المكمّل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحـد فى كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين.

وبالجملـة: إن اريـد بجزئيّـة معانى الحروف الجزئيّة الذهنيّة- كما هو ظاهر كلامهم- فلابدّ من الفرق بينها وبين الأسـماء، بأنّ اسـتعمال الأسماء فى معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثـة: أحـدها يتعلّق باللفـظ، والثـانى بجزء المعنى، ليكمـل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليسـتعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام

بهذا الفرق؟! منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

[۱۹۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۵.

[۱۹۷] (۱) وسائل الشیعة ۲۱: ۲۷۶، کتاب النکاح، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحدیث ۴.

[۱۹۸] (۱) یستفاد من کلمات بعض المحشّین أنّ مراد صاحب الکفایة رحمه الله هو الاحتمال الأوّل الذی ذکر آنفاً، لکن هذا الاحتمال الثانی فی نفسه أدقّ، وإلی ما یستفاد من کلامه هنا وفی باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۹] (۲) وإن کان الحقّ أنّ المجاز من قبیل الاستعمال فیما وضع له کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۰] (۱) المراد بالاسم هاهنا ما یقابل الحرف، فیکون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۱] (۲) البقرة: ۱۸۷.

[۲۰۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۶۶.

[۲۰۳] (۲) وتحقیق کون التبیّن فی الآیة طریقیّاً أو موضوعیّاً یطلب من الفقه مسألة أوقات الصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۴] (۱) إنّ لبعض الحرکات الإعرابیّة ما یحازیها من المعنی فی الفارسیّة، کقولنا:« ضربت زیداً» فإنّا نقول فی معناه:« زدم زید را» فکلمة« را» قامت مقام الإعراب. م ح- ی.

[۲۰۵] (۱) هدایة المسترشدین فی شرح معالم الدِّین ۱: ۱۴۵.

[۲۰۶] (۱) بحار الأنوار ۴۰: ۱۶۲، تاریخ أمیر المؤمنین علیه السلام، الباب ۹۳، فی علمه وأنّ النبیّ صلی الله علیه و آله علّمه ألف باب.

[۲۰۷] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۴.

[۲۰۸] (۱) أی وجود مستقلّ فی ذاته لا- یحتاج فی تصوّره إلی تصوّر غیره، فی مقابل وجود الرابط الذی هو وجودفی غیره، ویحتاج فی لحاظه إلی لحاظ طرفیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۹] (۲) هذا فی مقابل العرض الذی هو مستقلّ فی ذاته، لا یحتاج فی تصوّره إلی تصوّر غیره، لکنّه یحتاج فی وجوده الخارجی إلی موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۰] (۳) هذا فی مقابل جمیع الممکنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلی العلّة، فلا تکون موجودةً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۱] (۱) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلی الغیر فی وجودها الخارجی فقط، وأمّا بالنسبة إلی حقیقة الذات فهی‌مستقلّة، ولذا لا تحتاج فی تصوّرها إلی غیرها. م ح- ی.

[۲۱۲] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۵۱.

[۲۱۳] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۷۹.

[۲۱۴] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۸۱.

[۲۱۵] (۱) هذا بناءً علی المشهور الذین منهم المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، کما تقدّم. م ح- ی.

[۲۱۶] (۲) تقدّم فی ص ۱۸۴.

[۲۱۷] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۸۱.

[۲۱۸] (۱) وأکثر الحروف تکون من قبیل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۹] (۱)« فالمستعلمون» صحیح. م ح- ی.

[۲۲۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۸۵.

[۲۲۱] (۲) ولم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لکلام المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» حول القسم الثانی من الحروف، أعنی ما یدخل علی

المركّبات التامّة ومفاد الجملة، فمن أراده راجع المحاضرات ١: ٨٠. م ح- ى.

[۲۲۲] (۳) راجع ص ۱۸۸ وما بعدها.

[۲۲۳] (۴) راجع ص ۱۳۳.

[۲۲۴] (۱) راجع ص ۱۶۲.

[۲۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۵.

[۲۲۶] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۴۶.

[۲۲۷] (۱) توضيح ذلك: أنّ للحروف الحاكية واقعيّة خارجيّة محكيّة بها، إلّاأنّها تحقّقت سابقاً فى موارد استعمال‌الحروف فى حيّز الماضى، نحو« سرت من البصرة إلى الكوفة» وستتحقّق فى الآتى فيما إذا استعملت فى حيّز المستقبل، مثل« سأسير من البصرة إلى الكوفة» أو فى حيّز الأمر، مثل« سر من البصرة إلى الكوفة» بخلاف الحروف الإيجاديّة، حيث قد عرفت أنّه لا واقعيّة لمعانيها أصلًا، ألا ترى أنّه ليس للتأكيد مثلًا واقعيّة خارجيّة، سواء استعملت حروفه فى حيّز الماضى، مثل« إنّ زيداً قام» أو فى حيّز المستقبل، نحو« إنّ زيداً سيقوم» فلا فرق بين الجملة الاولى وبين قولنا:« زيد قام» ولا بين الثانية وبين قولنا:« زيد سيقوم» بحسب الواقعيّة الخارجيّة. م ح- ى.

[۲۲۸] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۲۹] (۱) وأمّا المغايرة الاعتباريّة المصحّحة للحمل فهى مجرّد اعتبار لا واقعيّة لها، فلا يتحقّق بها الربط الذى‌يكون من الواقعيّات، على أنّ توقّف صحّة الحمل على اعتبار المغايرة لا أصل له، بل اعتبارها يورث الإشكال كما سيأتى تحقيقه فى مبحث ملاك الحمل من مباحث المشتقّ ص ۴۸۵. م ح- ى.

[۲۳۰] (۲) هذا هو القسم الثانى من الحمل الأوّلى، أعنى ما يتّحد فيه الموضوع مع المحمول ماهيّةً لا مفهوماً. م ح- ى.

[۲۳۱] (۱) وكلامه هذا وإن كان حقّاً، إلّاأنّه مغاير لما اختاره فى مبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، من تركّب القضيّة من ثلاثة أجزاء كما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۲] (۱) والموضوع والمحمول فى مثله وإن لم يكونا متّحدين بحسب الماهيّة والمفهوم أيضاً، إلّاأنّ نفى الاتّحاد بملاكهما لم يكن ملحوظاً. م ح- ى.

[۲۳۳] (۲) فقضيّة« زيد إنسان» صادقة بالحمل الشايع الذى ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود، وكاذبة بالحمل الأوّلى الذى ملاكه الاتّحاد بحسب الماهيّة، لأنّ ماهيّة« زيد» غير ماهيّة« الإنسان». بخلاف قضيّة« زيد ليس بإنسان» فإنّها صادقة بملاك نفى الحمل الأوّلى، وكاذبة بملاك نفى الحمل الشايع كما لا يخفى. م ح- ى.

[۲۳۴] (۳) وأمّا نفى الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فليس بملحوظ. م ح- ى.

[۲۳۵] (۱) فذهب رحمه الله إلى عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يسانخها من الأسماء، وفرّق بينهما بأنّ الاسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره. م ح- ى.

[۲۳۶] (۲) فى هذه العبارة إشكال، فإنّ ظاهرها كون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى المستعمل فيه، مع أنّ مراده أنّه فى مقام الاستعمال، ولو قال:« فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى المعنى فى مقام قصد حكايته، والإنشاء ليستعمل فيه فى مقام قصد تحقّقه وثبوته» لكان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۷] (۳) كفاية الاصول: ۲۷.

[۲۳۸] (۱) فإنّ صيغة« افعل» لا تستعمل إلّافى الإنشاء، سواء اريد بها الوجوب أو الندب أو الجواز، كما إذا وردت‌فى مقام توهّم

الحظر، فإنّ الأمر الوارد فى مقام توهّم الحظر أيضاً لإنشاء مشروعيّة الفعل وجواز ارتكابه.

نعم، قد تستعمل صيغة الأمر فى معانٍ اخرى، لكنّها معانٍ مجازيّة خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[٢٣٩] (١) أى: إنشاء التمليك. م ح- ى.

[٢٤٠] (٢) بخلاف المعاطاة التى يتحقّق فيها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح- ى.

[٢٤١] (٣) كتاب المكاسب ٢: ١٢.

[٢٤٢] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٩٩.

[٢٤٣] (١) وهو الإنشاءات اللفظيّة، لا المعاطاتيّة. م ح- ى.

[٢٤٤] (١) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها كما تعمّ الواقعيّات تعمّ الاعتباريّات أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[٢٤٥] (٢) أى شخص لفظ المنشئ. م ح- ى.

[٢٤٦] (١) كفاية الاصول: ٨٧، والفوائد« المطبوعة فى آخر حاشية فرائد الاصول»: ٢٨٥.

[٢٤٧] (٢) توضيحه: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله عدل عن مسلك المشهور فى حقيقة الإنشاء إلى ما اختاره من أنّالإنشاء« هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر» ليعمّ مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم.

وهو وإن كان حقّاً بالنسبة إلى مسألة بيع الغاصب، إلّاأنّه لا يصحّ بالنسبة إلى إنشاء الطلب، فإنّ الامور الواقعيّة لا يمكن إيجادها بوجود إنشائى، وإن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكانه فى مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهة موكول إلى ذلك المبحث. م ح- ى.

[٢٤٨] (٣) وعليه فلا- يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأنّ العقلاء وان لا يعتبروا فيه الملكيّة، إلّاأنّهم يعتبرون وجودها الإنشائى بالصيغة الجارية على فم الغاصب. م ح- ى.

[٢٤٩] (١) كفاية الاصول: ٨٧.

[٢٥٠] (١) فليس وجود المعنى أمراً اعتباريّاً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلى قيد« فى نفس الأمر». م ح- ى.

[٢٥١] (٢) أى نشأة الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٢] (١) نهاية الدراية ١: ٢٧٣.

[٢٥٣] (٢) وكذا قوله فى الفوائد:« إنّ الإنشاء هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر». م ح- ى.

[٢٥٤] (١) قيّد الملكيّة بكونها مسبّبة عن الحيازة أو الإرث، لأنّها لو كانت مسبّبة عن الصيغة لأمكن تخيّل كونها من‌الوجودات اللفظيّة. م ح- ى.

[٢٥٥] (١) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفراده بلاإشكال. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٦] (١) وهو ضمير الغائب، لكنّ الإشارة فى أسماء الإشارة حسّيّة وفيه غير حسّيّة. م ح- ى.

[٢٥٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٧.

[٢٥٨] (١) قد يستعمل اسم الإشارة فى العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٩] (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٠٢.

[٢٦٠] (٣) الإسراء: ٩.

[٢٦١] (٤) البقرة: ٢.

[٢٦٢] (١) فإنّ المؤكِّد لا يستعمل إلّامقترناً بالمتأكّد، ولا عكس، ألا ترى أنّا نقول:« إنّ زيداً قائم» و« جاء زيد نفسه» و« جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكِّدة المستعملة فى هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها.

بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال:« زيد قائم» بدون كلمة« إنّ» أو« جاء زيد» بدون كلمة« نفسه» أو تكرار« زيد». منه مدّ ظلّه.

[۲۶۳] (۲) لا مفهومها الذى هو معنى اسمى كلّى. م ح- ى.

[۲۶۴] (۱) هذا الإشكال لا يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله، لأنّه قال بوضع كلمة« هذا» للمفرد المذكّر، وهو معنى اسمى قابل لأن يجعل موضوع القضيّة، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه جعل الموضوع له المفرد المذكّر بمفهومه الكلّى، مع أنّ القيام فى المثال صفة مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلّاأنّ وروده عليه ليس بمهمّ. منه مدّ ظلّه.

ولم يبيّن الاستاذ« مدّ ظلّه» وجه عدم الأهمّيّة، ولعلّه ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من تحقّق التشخّص فى مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح- ى.

[۲۶۵] (۲) ومجموع هذه القضيّة يكون بمعنى« هذا قائم». م ح- ى.

[۲۶۶] (۱) كقوله تعالى:« كَلَّا إذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ». القيامة: ۲۶. م ح- ى.

[۲۶۷] (۱) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح- ى.

[۲۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۸.

[۲۶۹] (۱) مفتاح العلوم: ۳۷۱، ومختصر المعانى للتّفتازانى: ۱۵۸.

[۲۷۰] (۱) وهو الشخص الرقيب. م ح- ى.

[۲۷۱] (۲) يوسف: ۳۱.

[۲۷۲] (۳) يوسف: ۸۱- ۸۲.

[۲۷۳] (۱) المجاز على ثلاثة أقسام: المجاز المفرد، وعرّفه المشهور ب« كلمة مستعملة فى غير ما وضعت له» نحو« رأيت أسداً يرمى»، والمجاز فى الإسناد، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة فى معناها، لكنّ الإسناد مجاز، نحو« أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل اللّه تعالى حقيقةً، والمجاز المركّب، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة فى معناها، لكن اريد من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتحيّر:« أراك تقدّم رجلًا وتؤخّر اخرى». منه مدّ ظلّه.

[۲۷۴] (۲) وقاية الاذهان: ۱۰۳، وتهذيب الاصول ۱: ۶۱.

[۲۷۵] (۱) إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه فى مقابل استعماله فى المعنى حقيقيّاً كان المعنى أو مجازيّاً. م ح- ى.

[۲۷۶] (۱) كما إذا قلنا:« ديز لفظ». م ح- ى.

[۲۷۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۹.

[۲۷۸] (۱) وأيضاً تكون القضيّة المحكيّة مغايرة للقضيّة اللفظيّة، لاشتمال الثانية على الموضوع دون الاولى، معلزوم التطابق بينهما وإلّا لم تكن القضيّة اللفظيّة حاكيةً عن الواقع. منه مدّ ظلّه.

[۲۷۹] (۲) الفصول الغرويّة: ۲۲.

[۲۸۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۹.

[۲۸۱] (۲) يعنى: الجواب على التقدير الثانى، وأمّا الجواب على التقدير الأوّل- وهو كفاية المغايرة الاعتباريّة بين‌الدالّ والمدلول- فسيأتى الإشكال فيه. م ح- ى.

[۲۸۲] (۱) فإنّ الصدوريتحقّق بالاستعمال، والدّلالة بالوضع ونحوه. م ح- ى.

[۲۸۳] (۲) وهو ما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله. م ح- ى.

[۲۸۴] (۳) كفاية الاصول: ۳۰.

[۲۸۵] (۱) نهاية الاصول: ۳۴.

[۲۸۶] (۱) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه، لكن لا فرق فى المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادة صنفه فلا حاجةإلى التمثيل للثانى. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۷] (۲) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل:« زيد متعجّب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخّصاته الفرديّة جعل موضوعاً فى هذه القضيّة، فموضوعها فى الحقيقة هو« الإنسان» الذى زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۸] (۱) فيصدق عليها الاستعمال. م ح- ى.

[۲۸۹] (۲) كفاية الاصول: ۳۰.

[۲۹۰] (۳) نهاية الاصول: ۳۳.

[۲۹۱] (۱) نهاية الأفكار للمحقّق العراقى ۱ و ۲: ۶۴.

[۲۹۲] (۲) لكونهما شخصين من الإرادة: أحدهما متعلّق باللّافظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح- ى.

[۲۹۳] (۳) كفاية الاصول: ۳۱.

[۲۹۴] (۴) المصدر نفسه.

[۲۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۳۱.

[۲۹۶] (۱) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالّاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح- ى.

[۲۹۷] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۷۲.

[۲۹۸] (۱) أى: استعماليّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۹] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۱۱۷.

[۳۰۰] (۲) يمكن أن يقال: إنّ المحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال: بل إنّ الأمر كذلك حتّى على ما سلكه القوم فى مسألة الوضع من أنّه أمر اعتبارى، فإنّ الأمر الاعتبارى يتبع الغرض الداعى إليه فى السعة والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولمّا كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلةً لإحضار معناه فى الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة الوضعيّة واعتبارها على الإطلاق، حتّى فى اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره فى أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فإنّه أمر جعلى واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض فى المقام قصد التفهيم فلا محالة تختصّ العلقة الوضعيّة بصورة إرادة التفهيم.

فالنتيجة هى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة على جميع المسالك والآراء فى تفسير حقيقة الوضع من دون فرق فى المسألة بين رأينا وسائر الآراء.

لكنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقرة من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقّق الخوئى نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق فى المسألة بين رأيه وسائر الآراء قال:

نعم، الفرق بينهما فى نقطة واحدة، وهى أنّ ذلك الانحصار حتمىّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح- ى.

[۳۰۱] (۱) مادّة المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبّس الذات به. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۱) تقدّم توضيح الوضع النوعى والشخصى، فراجع ص ۱۴۴.

[۳۰۳] (۱) العلامة الاولى فى كتب القدماء تنصيص أهل اللغة، لكنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيّة قول اللغوى عند أكثرهم. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۴] (۱) المراد بـالعلم التفصـیلی هاهنا أن یعلم المعنی الحقیقی مع توجّهه إلی علمه، وبالعلم الإجمالی أن یعلمه‌من دون أن یلتفت إلیه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۵] (۲) کفایة الاصول: ۳۳.

[۳۰۶] یوسـفی گنابادی،محمد حسـین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلـد، مرکز فقه الـائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۰۷] (۱) قوانین الاصول ۱: ۱۳، والفصول الغرویّة: ۳۲.

[۳۰۸] (۱) بل یکفی الاتّحاد الماهوی فی کون الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۹] (۲) کفایة الاصول: ۳۴.

[۳۱۰] (۱) نهایة الاصول: ۴۱.

[۳۱۱] (۲) راجع ص ۲۱۰.

[۳۱۲] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۶۷.

[۳۱۳] (۱) قال المحقّق المشـکینی رحمه الله فی حاشـیة الکفایـة- بعـد تعریف الاطّراد وعـدمه-: إنّ الأقوال فی المقام أربعـة علی ما حکی: أحدها: ما هو المنسوب إلی المشـهور من کون الاطّراد علامة الحقیقة وعدمه علامة للمجاز، الثانی: إنّه لیس واحد منهما علامةً کما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامة دون الثانی، الرابع: عکسه. کفایة الاصول المحشی ۱: ۱۳۵.

[۳۱۴] (۲) أی الاطّراد وعدمه. م ح- ی.

[۳۱۵] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۸۴.

[۳۱۶] (۲) بخر الفم: انتنت ریحه. م ح- ی.

[۳۱۷] (۱) کفایة الاصول: ۳۴.

[۳۱۸] (۱) قال المحقّق القمی رحمه الله فی هـذا المبحث ما حاصـله: أنّ المراد بعدم الاطّراد فی المجاز إن کان عدم اطّرادالاسـتعمال بالنسبة إلی أنواع العلائق فعـدم الاـطّراد صـحیح، لکن لاـ من جهـة وجود المانع من الاسـتعمال فی بعض الموارد، بل من جهـة عـدم المقتضـی له، فإنّ المرخّص فیه فی باب المجازات لیس هو الاسـتعمال باعتبار أنواع العلائق المعهودة، بل المرخّص فیه هو الاسـتعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فلیس کلّما وجدت السببیّة والمسببیّة- مثلًا- یجوز استعمال لفظ السبب فی المسبّب أو بالعکس، فإنّ لفظ« الأب» مثلًا لا یطلق علی« الابن» ولا لفظ« الابن» علی« الأب» مع وجود نوع السببیّة فیهما.

وإن کان المراد عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلی الصنف المرخّص فیه- أعنی الموارد التی کانت العلاقة فیها من أظهر خواصّ المعنی الحقیقی، کالشـجاعة مثلًا للأسد- فالمجاز أیضاً مطّرد مثل الحقیقة، لصـحّة الاسـتعمال فی کلّ مورد وجد فیه هذا الصـنف من العلاقة. قوانین الاصول ۱: ۲۶.

وهذا ما تقدّم من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بعبارة موجزة. م ح- ی.

[۳۱۹] (۱) نهایة الاصول: ۴۲.

[۳۲۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۳۹.

[۳۲۱] (۱) أی سواء کان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغة والمحاورة. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) فلا أصل لنا هاهنا إلّاأصالـة الظهور، وهی أصل عقلائی متّبع، توضـیح ذلک: أنّ العقلاء یعتمـدون فی‌التفهیم والتفهّم علی ظهورات الألفاظ، ولا فرق فی ذلک بین اسـتعمالاتهم الحقیقیّـة والمجازیّـة، فإنّهم کما یفهمون من لفظ« الأسد» فی مثل« رأیت أسداً» معنـاه الحقیقی ولو ادّعی المتکلّم إرادة المجـاز لا تسـمع دعواه، کـذلک یفهمون من لفظ« الأسـد» فی مثل« رأیت أسـداً یرمی» معناه

المجازی، ولا یصغی إلیدعوی إرادة الحقیقة، وکلّ ذلک من باب الظهور، ولا ریب فی أنّه لیس للشارع اسلوب جدید فی التفهیم والتفهّم، لأنّه من العقلاء بل رئیسهم، فیتّبع طریقتهم فی ذلک.

فأصالة الظهور أصل عقلائی متّبع فی المحاورات العرفیّة والشرعیّة، وترجع إلیها أیضاً أصالة الحقیقة وأصالة عدم القرینة کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۳] (۱) کفایة الاصول: ۳۵.

[۳۲۴] (۲) یحتمل أن یکون حکمهم بعدم النقل فی موارد الشکّ بملاک أنّه لو لم یحکم علیه فی هذه الموارد لانثلمغرض الوضع، وهو سهولة التفهیم والتفهّم، وهذا الوجه یساوق ما ذکره الإمام« مدّ ظلّه» من مسألة الفطرة، لو لم نقل بکونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۵] (۳) یعنی الشیخ عبد الکریم الحائری رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۶] (۱) أی ما إذا علم تاریخ الاستعمال. م ح- ی.

[۳۲۷] (۲) هذا جواب حلّی، وما یأتی من قوله:« أضف إلی ذلک» إلخ نقضی. م ح- ی.

[۳۲۸] (۳) فإنّ الاستعمال کان ظاهراً فی المعنی المنقول عنه لو کان قبل النقل، وفی المعنی المنقول إلیه لو کان بعده، ولا ظهور أصلًا فیما إذا شکّ فی ذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۹] (۴) وهی ما إذا علم تاریخ الاستعمال أو تاریخ النقل أو کانا مجهولین. م ح- ی.

[۳۳۰] (۵) تهذیب الاصول ۱: ۸۵.

[۳۳۱] (۶) کفایة الاصول: ۳۷.

[۳۳۲] (۱) وأمّا ألفاظ المعاملات فهی مستعملة فی لسان الشارع والمتشرّعة فی معانیها اللغویّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۳] (۱) توضیح ذلک: أنّ الوضع التعیینی علی نحوین: أحدهما: التصریح به، کأن تقول عندما رزقت ولداً:« وضعت لفظ زید بإزاء هذا المولود» أو« سمّیته زیداً» والثانی: استعمال اللفظ فی المعنی کاستعماله فی المعنی الحقیقی، کأن تقول فی المثال:« ائتونی بزید» مریداً تسمیته به، ولا یخفی أنّ کلیهما من قبیل الوضع التعیینی. م ح- ی.

[۳۳۴] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۳۳۵] (۳) مریم: ۳۱.

[۳۳۶] (۴) الحجّ: ۲۷.

[۳۳۷] (۵)« المکاء» بضمّ المیم: الصفیر. و« التصدیة»: التصفیق بضرب الید علی الید. م ح- ی.

[۳۳۸] (۶) الأنفال: ۳۵.

[۳۳۹] (۷) وإن کان یعبّر عنها بلغة غیر عربیّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۰] (۱) المزمّل: ۲۰.

[۳۴۱] (۲) الأعلی: ۱۴- ۱۵.

[۳۴۲] (۳) بحار الأنوار ۸۲: ۲۷۹، کتاب الصلاة، باب التشهّد وأحکامه.

[۳۴۳] (۱) کفایة الاصول: ۳۶.

[۳۴۴] (۱) أجود التقریرات ۱: ۴۹.

[۳۴۵] (۲) مقالات الاصول ۱: ۶۷ و ۱۳۳.

[۳۴۶] (۱) هذا هو الحقّ فی الجواب، لذهاب شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» إلی صدق الاستعمال فیما إذا اطلق اللفظواريد به نوعه. م ح- ی.

[٣٤٧] (١) راجع ص ٢٤۶ وص ٢٥٥ فقد تقدّم هناك أنّ استعمال اللفظ فى نوعه أو صنفه أو مثله لا يكون حقيقةً ولامجازاً. م ح- ى.

[٣٤٨] (٢) كفاية الاصول: ٣۶.

[٣٤٩] (١) كفاية الاصول: ٣٧.

[٣٥٠] (١) أجود التقريرات ١: ٤٨، ومحاضرات فى اصول الفقه ١: ١٤٢.

[٣٥١] (١) قد أجمع كافّة المسلمين على أنّ القرآنيّة لا تثبت إلّابالتواتر عن النبيّ صلى الله عليه و آله، والشاهد عليه أنّ المالكيّةوسائر من قال بعدم كون البسملة التى فى أوائل السور من القرآن استدلّوا عليه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنّه كيف يمكن إنكار تواترها وهى ثابتة فى جميع المصاحف التى كتبت فى صدر الإسلام، مع أنّ المسلمين كانوا ملتزمين بأن لا يكتبوا فى القرآن إلّاما هو منه.

فترى أنّ الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلّابالتواتر.

وأيضاً استشكل السيوطى فى كتاب« الإتقان فى علوم القرآن» على ما نسب إلى ابن مسعود من أنّه قال بعدم كون الفاتحة والمعوّذتين اللّتين فى آخر الكتاب منه، بأنّ إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثمّ قال: فلابدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبة إليه.

وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام اللَّه تعالى، فإنّ الحديث القدسى أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزة فقط، فإنّ سائر معجزات النبيّ صلى الله عليه و آله تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزيّة مختصّة بالقرآن، وهى أنّه معجزة خالدة باقية، كافل لسعادة جميع البشر إلى يوم القيامة، ومتحدٍّ بقوله- فى سورة البقرة، الآية ٢٣-:« وَإِنْ كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» سيّما أنّه كان ينطق به رجل امّى فى عصر بلغت فيه الفصاحة والبلاغة كمالهما، وسيّما أنّ إطلاق السورة يشمل أصغر السور حتّى مثل سورة الكوثر، وما هذا شأنه ودعواه يكون لا محالة متواتراً عنه صلى الله عليه و آله، لتوفّر الدواعى على نقله، حتّى من قبل الكفّار والمشركين الذين كانوا بصدد ردّه والإتيان بمثله أو بمثل سورة منه، فضلًا عن المسلمين، وأمّا السماع من المعصومين عليهم السلام فلا تصل النوبة إليه، لكونه متواتراً قبله بين جميع المسلمين: الشيعة القائلين بإمامتهم عليهم السلام وأهل السنّة الذين لا يقولون بها.

بل صيرورته كتاباً فى زمن النبيّ صلى الله عليه و آله- بمعنى أنّ جمعه وتأليفه وتعيين عدد آيات كلّ سورة وأنّ آية كذا جزء لسورة كذا بعد آية كذا، كان فى عصره صلى الله عليه و آله- إنّما تثبت بالتواتر أيضاً، لعين ما تقدّم فى ثبوت أصل القرآنيّة به.

وأمّا ما روى من أنّ عليّاً عليه السلام أو أبا بكر أو عثمان جمع القرآن فلا يرتبط بهذا الجمع الواقع فى زمن النبيّ صلى الله عليه و آله، فإنّ المراد بجمع عليّ عليه السلام جمعه تمام القرآن مع بيان ما له دخل فى المراد فى ذيل كلّ آية، كالتفسير والتأويل وشأن النزول ونحوها، وبجمع أبى بكر جمعه فى القرطاس بعدما كتب بعضه على جلد الحيوانات وبعضه على قشر الأشجار ونحوها، ويؤيّده ما روى من طريق أهل السنّة من أنّ« أوّل من جمع القرآن فى القرطاس أبو بكر»، وبجمع عثمان جمعه الناس على قراءة واحدة، فإنّه بعدما تكثّرت القراءات جمعهم على قراءة واحدة وأحرق ما كان من القرآن مكتوباً بغيرها.

فتحصّل أنّ القرآنيّة وكذا عدد آيات كلّ سورة وتعيين جزئيّة الآيات لسورها وبيان مكان كلّ آية من السورة كلّها تثبت بالتواتر المتّصل بزمان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٢] (١) وهو أنّ« ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة». م ح- ى.

[٣٥٣] (٢) بل ولا القول الثانى بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقة التعيّنيّة. م ح- ى.

[٣٥٤] (٣) كفاية الاصول: ٣٨.

[۳۵۵] (۴) المصدر نفسه.

[۳۵۶] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۷] (۲) سيأتی إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمة« الصحيحة» ب« تامّة الأجزاء والشرائط». م ح- ی.

[۳۵۸] (۳) وهذا يسمّی بسبك المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) كتفسيرها بالسلامة واعتدال المزاج كما عن الأطبّاء. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۰] (۲) كفاية الاصول: ۳۹ و ۲۲۰.

[۳۶۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۹۷.

[۳۶۲] (۱) التعبير بالمسانخة، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ‌المستعمل فيه يكون عامّاً. م ح- ی.

[۳۶۳] (۲) العنكبوت: ۴۵.

[۳۶۴] (۱) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۶۵] (۱) القران هو قراءة سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم فی أنّه مكروه موجب لقلّة ثواب الصلاة أوممنوع مبطل لها، فعلی الأوّل يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلی الثانی من قبيل المانع. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۶] (۲) كفاية الاصول: ۵۰.

[۳۶۷] (۱) توضيح ذلك: أنّ المانع فی غير باب التسمية أمر وجودی يحول بين المقتضی وأثره، كالرطوبة المانعةعن تأثير النار فی إحراق المادّة المحترقة، لكنّه بهذا المعنی لا يتصوّر فی باب التسمية، فلابدّ من أن يكون فيه بمعنی اشتراط عدمه، فالشرط فی مقام التسمية علی قسمين: وجودی، كالطهارة والاستقبال والستر بالنسبة إلی الصلاة، وعدمی، كالحدث والضحك والتكلّم بالنسبة إليها. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۸] (۱) أی الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراسانی رحمه الله من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع‌الأجزاء والشرائط فی التسمية. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۹] (۲) كفاية الاصول: ۵۱.

[۳۷۰] (۳) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۷۱] (۴) عبّر المحقّق العراقی رحمه الله- فی بدائع الأفكار: ۱۱۱- عن هذا القول ب« قيل» من دون نسبته إلی الشيخ قدس سره. م ح- ی.

[۳۷۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۶۰.

[۳۷۳] (۱) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۷۴] (۱) ولا يخفی أنّ الفرق بين الصحيحی والأعمّی فی المراتب النازلة- كصلاة الجالس- إنّما هو فی أنّ الصحيحی يطلق لفظ الصلاة علی صلاة الجالس الفاسدة بلحاظ صلاته الصحيحة نظير سبك المجاز من المجاز، لكنّ الأعمّی يطلقه عليها بلحاظ المعنی الموضوع له الأوّلی، وهو صلاة القائم الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۵] (۲) أجود التقريرات ۱: ۵۲.

[۳۷۶] (۱) بناءً علی صدق الصلاة عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۷] (۱) فإنّ الخصوصيّة الثانية تثبت بالظهور العرفی، والثالثة بالاستقراء، توضيح ذلك: أنّه لا يمتنع عقلًا أن يكون عنوان« ما هو المأمور به» مثلًا جامعاً للأفراد الصحيحة، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخّراً رتبةً عن الأمر المتأخّر عن مقام التسمية، إلّاأنّك عرفت أنّ

فى الاعتباريّات سعةً ليست فى الواقعيّات، فلا ضير فى تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسمية، لكنّ العرف يقضى بأنّ للعبادات مسمّيات مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلابدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر.

وأمّا لزوم بساطته فلأنّ الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عبادة مركّبة إلّاوهى تتّصف بالصحّة والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلى على لزوم البساطة. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۸] (۲) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۷۹] (۱) العنكبوت: ۴۵.

[۳۸۰] (۲) نهاية الاصول: ۴۸.

[۳۸۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۰۲.

[۳۸۲] (۲) المصدر نفسه.

[۳۸۳] (۱) أى: اعتبار الأجزاء والشرائط فى التسمية. م ح- ى.

[۳۸۴] (۱) المراد به عنوان شامل لأشياء متعدّدة وإن كانت مختلفة بحسب الماهيّة، مثل عنوان« الممكن» و« الشىء» و« الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۵] (۲) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه يستلزم أن يكون المعنى فى قوله تعالى:« إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» أنّ الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، كما مرّ عن آية اللَّه البروجردى رحمه الله، ولا يجرى هاهنا ما تقدّم من الجواب هناك كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۶] (۳) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۸۱.

[۳۸۷] (۱) ولا يخفى الفرق بين قوله وقول المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ المحقّق الخراسانى ذهب إلى أنّ الجامع‌المسمّى مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقّق الاصفهانى، فإنّه قال: إنّه يدرك ولا يوصف، على أنّ صاحب الكفاية جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشيراً لها، بخلاف المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فإنّه جعل ما ليس بأثر أيضاً عنواناً مشيراً كما يستفاد من تمثيله ب« ما يأتى به المسلمون فى الأوقات الخمسة»، أضف إلى ذلك أنّ المحقّق الخراسانى استدلّ لإثبات الجامع بمسألة التأثير والتأثّر وأنّ وحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، إذ« الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» وأمّا المحقّق الاصفهانى فلم يذكرها ولم يكن محتاجاً إلى ذكرها. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۸] (۱) كتوصيفها بأنّها ما يمكن أن يخبر عنه. م ح- ى.

[۳۸۹] (۲) نهاية الدراية ۱: ۱۰۱.

[۳۹۰] (۱) وبعبارة اخرى: هذا الخشوع الخاصّ بمنزلة صورة الصلاة وتلك الأجزاء بمنزلة مادّتها، وشيئيّة الشىء‌وحقيقته بصورته كما قال الحكماء. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۱] (۲) نهاية الاصول: ۴۷.

[۳۹۲] (۱) مستدرك الوسائل ۴: ۱۳۶، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ۷.

[۳۹۳] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۹۴] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۰۶.

[۳۹۵] (۲) لا يخفى الفرق بين كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصوير‌الجامع حتّى بالنسبة إلى الشارع، بخلاف الاستاذ، فإنّه« مدّ ظلّه» ذهب إلى لزوم تصويره بالنسبة إليه، إلّاأنّه بالنسبة إلينا غير لازم. م ح- ى.

[۳۹۶] (۱) وبعبارة اخرى: لو كان الجامع عنوان« المطلوب» لكان المقام من قبيل الشكّ فى المحصّل، ولا تجرى‌البراءة فيه كما حقّق فى محلّه. م ح- ى.

[۳۹۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۰.

[۳۹۸] (۱) لم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لما قيل فى تصوير الجامع على الأعمّ، لأنّ تصويره لا يفيد والجهل به لا يضرّ كما مرّ، فشرع فى النزاع فى الثمرة، وذهب بعضهم إلى أنّها جريان البراءة فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين على الأعمّ وجريان الاشتغال فيه على الصحيح، فتلك المسألة ليست مستقلّة، بل متفرّعة على النزاع فى مسألة الصحيح والأعمّ، وأشار إلى مناقشة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ترتّب هذه الثمرة بقوله: وبه أجاب إلخ. م ح- ى.

[۳۹۹] (۲) كفاية الاصول: ۴۴.

[۴۰۰] (۱) صفة لكون. م ح- ى.

[۴۰۱] (۲) صفة لكون. م ح- ى.

[۴۰۲] (۳) أجود التقريرات ۱: ۶۶، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۷۸.

[۴۰۳] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۱۱.

[۴۰۴] (۲) هذا هو الملاك الذى ذكروه لجريان البراءة، ونحن لسنا الآن بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۳.

[۴۰۶] (۱) وسائل الشيعه ۵: ۴۵۹، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱.

[۴۰۷] (۱) المائدة: ۶.

[۴۰۸] (۲) النساء: ۴۳.

[۴۰۹] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۴۱۰] (۴) البقرة: ۴۳.

[۴۱۱] (۱) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة هو الأركان. م ح- ى.

[۴۱۲] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۶.

[۴۱۳] (۳) مستدرك الوسائل ۴: ۱۵۸، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة فى الصلاة، الحديث ۵.

[۴۱۴] (۱) كفاية الاصول: ۴۴.

[۴۱۵] (۱) قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى عداد أدلّة الصحيحى: ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال‌ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية. كفاية الاصول: ۴۵.

[۴۱۶] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۱۶.

[۴۱۷] (۱) وسائل الشيعة ۴: ۲۷، كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ۱۲.

[۴۱۸] (۲) بحار الأنوار ۷۹: ۳۰۳، كتاب الصلاة، الباب ۴ باب أنّ للصلاة أربعة آلاف باب، ذيل الحديث ۲.

[۴۱۹] (۳) وسائل الشيعة ۱۰: ۳۹۷، كتاب الصوم، الباب ۱ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ۸.

[۴۲۰] (۴) كفاية الاصول: ۴۵.

[۴۲۱] (۱) لعدم ترتّب الآثار الواردة فى هذه الأخبار عليها. م ح- ى.

[۴۲۲] (۱) مستدرك الوسائل ۴: ۱۵۸، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة فى الصلاة، الحديث ۵.

[۴۲۳] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۶.

[۴۲۴] (۳) وسائل الشیعة ۵: ۱۹۴، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب أحکام المساجد، الحدیث ۱.

[۴۲۵] (۴) کفایة الاصول: ۴۵.

[۴۲۶] (۱) کفایة الاصول: ۴۶.

[۴۲۷] (۱) وسائل الشیعة ۵: ۴۷۰، کتاب الصّلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحدیث ۱۴.

[۴۲۸] (۱) ما وجدت حدیثاً بهذه الکیفیّة، ولعلّ صاحب الکفایة قدس سره أخذ مضمون ذیل ما روی عن زرارة ووصله بالحدیث المرویّ عن فضیل بن یسار. راجع الکافی ۲: ۱۸ و ۱۹، کتاب الإیمان والکفر، باب دعائم الإسلام، الحدیث ۳ و ۵.

[۴۲۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۷.

[۴۳۰] (۲) المصدر نفسه.

[۴۳۱] (۱) وسائل الشیعة ۲: ۲۸۷، کتاب الطهارة، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۴۳۲] (۲) کفایة الاصول: ۴۷.

[۴۳۳] (۱) بل لا یصحّ إلّاهذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحیّة الإتیان بالصلاة الفاسدة فی الحمّام کی یصحّ تعلّق النذر بترک الأعمّ منها ومن الصحیحة، بل المرجوح إنّما هو الإتیان بالصلاة الصحیحة فیه، فلا یصحّ النذر إلّاإذا تعلّق بترکها. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۴] (۱) إشارة إلی ما سیأتی من عدم تحقّق الحرمة فی المقام أصلًا. م ح- ی.

[۴۳۵] (۲) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۹۳، وتهذیب الاصول ۱: ۱۲۱.

[۴۳۶] (۱) الإسراء: ۷۸.

[۴۳۷] (۲) فیعلم منه فساد ما قیل من أنّ الکراهة فی العبادات بمعنی أقلّیّة الثواب، فإنّ تحیّث الصلاة بحیثیّة وقوعهافی الحمّام وتأیّنها بأینیّة وقوعها فیه مبغوض واقعاً بمبغوضیّة غیر ملزمة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۴۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۹.

[۴۴۰] (۱) فالبیع مثلًا: هو العقد علی مبادلة مال بمال الذی إذا وجد فی الخارج کان صحیحاً. م ح- ی.

[۴۴۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۲۳.

[۴۴۲] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۴۴۳] (۲) النساء: ۲۹.

[۴۴۴] (۳) المائدة: ۱.

[۴۴۵] (۴) أمّا الحجّ فقال بکونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو کان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقّق النائینی رحمه الله تعرّض لکلام الشهید رحمه الله فی فوائد الاصول ۱ و ۲: ۷۹، فراجع. م ح- ی.

[۴۴۶] (۱) لما مرّ من أنّ الإحلال فی الآیة بمعنی الإمضاء والإنفاذ. م ح- ی.

[۴۴۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۱، وأجود التقریرات ۱: ۷۳.

[۴۴۸] (۱) کفایة الاصول: ۵۲.

[۴۴۹] (۲) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۰] (۳) کفایة الاصول: ۵۲.

[۴۵۱] (۱) کفایة الاصول: ۵۱.

[۴۵۲] (۱) راجع ص ۱۲۷.

[۴۵۳] (۱) البقرة: ۲۲۸.

[۴۵۴] (۲) الغاشية: ۱۲.

[۴۵۵] (۳) الأعراف: ۱۷۹.

[۴۵۶] (۴) آل عمران: ۷.

[۴۵۷] (۱) كفاية الاصول: ۵۳.

[۴۵۸] (۱) هذا الاحتمال أقرب بكلام المحقّق الخراسانى من الاحتمال الأوّل الذى كان أساسه كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً فى المعنى. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۹] (۱) ذكرنا هذا الاحتمال لتكميل الفائدة وإلّا فهو بعيد عن مراد صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۰] (۲) وأمّا الاحتمال الأوّل فقد عرفت منعه بالنسبة إلى كلتا المقدّمتين. م ح- ى.

[۴۶۱] (۱) أجود التقريرات ۱: ۷۶.

[۴۶۲] (۱) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لكلّ شىء وجودات أربع: ۱- حقيقى خارجى، ۲- ذهنى، ۳- لفظى، ۴- كتبى، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائى، كالطلب، فإنّ مفاد هيئة« افعل» وجوده الإنشائى. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۳] (۱) إنّا للّهوإنّا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلّامة الاستاذ الأعظم« مدّ ظلّه» إلى هذا الموضع من محاضراته الشريفة، ابتليت الامّة الإسلاميّة بالمصيبة العظمى التّى أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهور، أعنى ارتحال الفقيه المجاهد الذى كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلاميّة وولىّ أمر الامّة، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدّائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات اللَّه، آية اللَّه العظمى الحاج آقا روح اللَّه الموسوى الخمينى أعلى اللَّه مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصدّيقين.

اللّهمّ اجعله نفساً مطمئنّةً راجعةً إليك، راضيةً مرضيّةً، داخلة فى جنّتك، ووفّقنا لنتأسّى به فى تحصيل العلم والعمل، والجهاد فى سبيلك، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، آمّين.

وكان وقوع هذه الحادثة الهائلة ليلة الأحد ۱۴/ ۳/ ۱۳۶۸ ه. ش، ۲۹ شوّال ۱۴۰۹ ه. ق. م ح- ى.

[۴۶۴] (۱) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كون الموضوع له كلّ واحد من المعانى مقيّداً بقيد الوحدة، فإنّ المحقّق القمى لا يقول بذلك، بل يقول بكون الموضوع له كلّاً منها مجرّداً من قيد الوحدة، لكنّ الواضع لاحظه حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۵] (۲) قوانين الاصول ۱: ۶۷.

[۴۶۶] (۳) هذا على مذهب القوم، وإلّا قال الاستاذ« مدّ ظلّه» فى مبحث أقسام الوضع باستحالة هذا القسم. م ح- ى.

[۴۶۷] (۱) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: ۳۹.

[۴۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۵۴.

[۴۶۹] (۱) هذا نظير العامّ الاستغراقى، والأوّل نظير العامّ المجموعى. م ح- ى.

[۴۷۰] (۲) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: ۴۰.

[۴۷۱] (۳)« به» صحيح ظاهراً. م ح- ى.

[۴۷۲] (۱)« هيئتهما» صحيح ظاهراً. م ح- ى.

[۴۷۳] (۲)« منها» صحيح ظاهراً. م ح- ى.

[۴۷۴] (۳) كفاية الاصول: ۵۴.

[۴۷۵] (۴) وهو قوله:« مع أنّه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح- ى.

[۴۷۶] (۱) ولاحظ لتوضيح ذلك قوله تعالى:« وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» الحجرات: ۹. فإنّ هيئة التثنية فى كلمة« طائفتان» لا تدلّ على الكثرة، بل الدالّ عليها إنّما هو مادّتها، أعنى« طائفة»، فالتثنية لا تدلّ إلّاعلى تضاعف ما دلّ عليه المادّة، سواء كانت شيئاً واحداً كرجل ورجلين، أو شيئين كعين وعينين إذا اريد من المفرد العين الباكية والعين الجارية، أو جماعة، كطائفة وطائفتين. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۷] (۱) كفاية الاصول: ۵۵.

[۴۷۸] (۱) بحار الأنوار ۸۹: ۹۴، الحديث ۴۷ من باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، نقلًا عن تفسير العيّاشى، والميزان فى تفسير القرآن ۳: ۷۲ فى البحث الروائى المذكور فى ذيل الآية ۷ من سورة آل عمران نقلًا أيضاً عن تفسير العيّاشى.

والحديث المذكور فى الكتابين المذكورين هكذا:« ما فى القرآن آية إلّاولها ظهر وبطن» من دون كلمة« ظاهر». م ح- ى.

[۴۷۹] (۲) الأنيق: الحسن المعجب. م ح- ى.

[۴۸۰] (۳) التُّخْم والتَّخْم ج: تخوم: الحدّ، منتهى الشىء. م ح- ى.

[۴۸۱] (۴) الكافى ۲: ۵۹۹ قطعة من الحديث ۲ من كتاب فضل القرآن.

[۴۸۲] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۳۹.

[۴۸۳] (۲) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضى الله عنه. نعم، فى نهج البلاغة- ص ۴۶۵ من نسخة صبحى الصالح، الكتاب ۷۷-: ومن وصيّة له عليه السلام لعبد اللَّه بن عبّاس، لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج:

« لا تخاصمهم بالقرآن، فانّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصا». م ح- ى.

[۴۸۴] (۱) المراد به حال النسبة. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۲.

[۴۸۶] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۸۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۳.

[۴۸۸] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۴۴، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۳.

[۴۸۹] (۲) فإنّه عارض على الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمى، وهو« عدم البصر ممّن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.

[۴۹۰] (۱) وأمّا المصادر المجرّدة فسيأتى الكلام فى كونها مشتقّة أو جامدة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۱] (۱) الفصول الغرويّة: ۶۰.

[۴۹۲] (۲) الفصول الغرويّة: ۵۹.

[۴۹۳] (۳) أى منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسة من النزاع. م ح- ى.

[۴۹۴] (۴) كفاية الاصول: ۵۷.

[۴۹۵] (۱) المصدر نفسه.

[۴۹۶] (۲) قال شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح:« بإحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلاالتعبيرين، إذ لا دخل للدخول بالمرضعة الثانية فى انتشار الحرمة أصلًا، نعم، يشترط الدخول بالمرضعة، الاولى فى حرمة المرتضعة، لأنّ حرمتها عليه إمّا ناشئة عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيبته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأوّل تحقّق الدخول لا محالة، وعلى التقدير الثانى لا ريب فى اشتراطه، لقوله تعالى- فى سورةالنّساء، الآية ۲۳-:« وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»

فقیّد الربیبة المحرّمة بکونها من الزوجة المدخول بها، وأمّا إرضاع الکبیرة الثانیة فلا دخل له فی تحریم الصغیرة علیه، لصیرورتها محرّمة علیه قبل ذلک، لأجل کونها بنتاً له أو ربیبته بإرضاع الاولی إیّاها، فعلی هذا حقّ التعبیر أن یقال:« مع الدخول بالکبیرة الاولی»، إنتهی ما أفاده« مدّ ظلّه» فی مجلس الدرس.

أقول: عبّر بعضهم ب« الکبیرتین» کالمحقّق الخراسانی والحائری رحمهما الله فی الکفایة والدرر، وبعضهم ب« الکبیرة الاولی» کالمحقّق العراقی رحمه الله فی نهایة الأفکار، وأکثرهم ب« إحداهما» کما فی تهذیب الإمام الخمینی وفوائد النائینی وحقائق الحکیم ومحاضرات الخوئی وعن مسالک الشهید.

ولا یخفی أنّه لا یتعیّن فی تحریم المرتضعة کون المرضعة الاولی مدخولًا بها، بل تحرم أیضاً مؤبّداً إذا کانت الثانیة مدخولًا بها دون الاولی، فالدخول بإحدی الکبیرتین یکفی فی صیرورة الصغیرة محرّمة علیه کما لا یخفی. نعم، ابتناء حرمة المرضعة الثانیة علی النزاع فی باب المشتقّ یتوقّف علی کون الاولی مدخولًا بها، إلّاأن یقال: ارتضاع الصغیرة من الزوجة التی لا تکون مدخولًا بها وإن لم یوجب حرمة المرتضعة، إلّاأنّه یوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الامّ، فتبتنی حرمة المرضعة الثانیة علی النزاع فی باب المشتقّ، سواء کانت الاولی مدخولًا بها أو لم تکن. م ح- ی.

[۴۹۷] (۱) کفایة الاصول: ۵۷.

[۴۹۸] (۲) النساء: ۲۳.

[۴۹۹] (۳) المصدر نفسه.

[۵۰۰] (۱) وهما زوجیّة الصغیرة وامّیّة المرضعة لها. م ح- ی.

[۵۰۱] (۲) هو آیة اللّٰه البروجردی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۰۲] (۱) نهایة الاصول: ۷۱.

[۵۰۳] (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام ۲۹: ۳۲۹.

[۵۰۴] (۳) وهو خروج هذه الامور العقلیّة عن حیطة فهم العرف. م ح- ی.

[۵۰۵] (۱) کفایة الاصول: ۵۸.

[۵۰۶] (۱) نهایة الاصول: ۷۲، ومحاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۵۸.

[۵۰۷] (۲) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحالة هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۳) هذا ما اختاره المحقّق النائینی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۰۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۹.

[۵۱۰] (۲) هذا ما یستفاد من کلام المحقّق العراقی فی« نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۲۹» وآیة اللّٰه البروجردی فی« نهایةالاصول: ۷۲». م ح- ی.

[۵۱۱] (۱) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضی مادّة لسائر المشتقّات. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۲] (۲) قال السیوطی- فی شرح قول ابن مالک:« وکونه أصلًا لهذین انتخب»- ما حاصله: کون المصدر أصلًا للفعل والوصف مذهب أکثر البصریّین، وذهب الکوفیّون إلی أنّ الفعل أصل. البهجة المرضیّة ۱: ۱۹۷. م ح- ی.

[۵۱۳] (۳) أی النسبة الفاعلیّة أو المفعولیّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۴] (۱) ارید بها الدلالة التضمّنیّة التی یکون فیها المدلول جزءً لمعنی الدالّ، لا الالتزامیّة التی یکون فیها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۵] (۱) کفایة الاصول: ۵۹.

[۵۱۶] (۲) وهی المحور فی الأفعال، فإنّ فعلیّة الفعل بهیئته، کما أنّ شیئیّة الشیء بصورته فی الخارجیّات. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۷] (۱) لا- ینحصر کلام الإمام رحمه الله بالماضی، فإنّه بعد ذکر أنّ الزمان لیس جزءً لمدلول الماضی والمضارع، بل من‌لوازم معناهما، قال: نعم، لابدّ من الالتزام بتعدّد الوضع فی المتعدّی واللازم، لأنّ قیام المبدء بالذات فی الأوّل بالصدور وفی الثانی بالحلول. تهذیب الاصول ۱: ۱۵۳. م ح- ی.

[۵۱۸] (۱) الرعد: ۴۳.

[۵۱۹] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۰۲.

[۵۲۰] (۳) کفایة الاصول: ۵۹.

[۵۲۱] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۴.

[۵۲۲] (۱) کفایة الاصول: ۶۲.

[۵۲۳] (۲) النساء: ۲۹.

[۵۲۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۶.

[۵۲۵] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۳.

[۵۲۶] (۱) بل وأسماء الآلة أیضاً، بتقریب أنّ الهیئة فی اسم الآلة وضعت للدلالة علی القابلیّة والاستعداد، وهذاالصدق حقیقی وإن لم یتلبّس الذات بالمبدء فعلًا.

وقد عرفت آنفاً فی کلام الاستاذ« مدّ ظلّه» کیفیّة تصوّر النزاع فیها، فلا نطیل الکلام بتکراره. م ح- ی.

[۵۲۷] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۵، وأجود التقریرات ۱: ۱۲۳.

[۵۲۸] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۶.

[۵۲۹] (۱) والظاهر أنّ« المثمر» ونحوه أیضاً کالتاجر فی ما ذکر، حیث یفهم منه استعداد الإثمار وشأنیّته، ولا یمکن القول بکون هذا المعنی ناشئاً عن هیئته، وإلّا لفهم الاستعداد والشأنیّة من« المسکر» ونحوه أیضاً، فلابدّ من أن یکون معنیً ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهیئة والمادّة بنحو الحقیقة العرفیّة. م ح- ی.

[۵۳۰] (۱) فی الکفایة« حال التلبّس» لکنّه إمّا من سهو القلم أو غلط الناسخ، لعدم ملائمته لما بعده من کلامه، بل یلائم له التعبیر ب« حال النسبة». منه مدّ ظلّه.

[۵۳۱] (۲) کفایة الاصول: ۶۲.

[۵۳۲] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۷.

[۵۳۳] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۱۹۱.

[۵۳۴] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۸.

[۵۳۵] (۱) لأنّ الخاصّ وإن لم یکن بحسب المصداق مبایناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصیّة زائدة، ولذا نقول:« النسبة بینهما هی العموم والخصوص مطلقاً» إلّاأنّه مباین له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهیم کلّها فی حدّ مفهومیّتها متباینات، فلا یمکن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زیادة مشکوکة فی المقام، فتجری فیها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۳۶] (۲) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم علی أصالة العدم فی جمیع موارد الشکّ فی الوجود. نعم، یمکن دعوی ثبوت بنائهم فی بعضها، مثل الشکّ فی وجود قرینة المجاز.

وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّک به فی المقام إلّاعلی القول بالأصل المثبت، لأنّه لیس عدم لحاظالخاصّ أمراً مجعولًا ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلی، وهو ملاحظة العموم. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۳۷] (۳) كفاية الاصول: ۶۳.

[۵۳۸] (۱) المصدر نفسه.

[۵۳۹] (۲) قِمّة الرأس: أعلاه. م ح- ی.

[۵۴۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۹.

[۵۴۱] (۲) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء فی مقابل الفرض الثانی الذی كان صدوره قبل الانقضاء. م ح- ی.

[۵۴۲] (۳) من أراد الاطّلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفصّلة كالقوانين والفصول. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۴) كفاية الاصول: ۶۴.

[۵۴۴] (۱) كالقائم والضارب المتّحدين بحسب الهيئة المختلفين بحسب لزوم المادّة وتعدّيها. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۲) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجری كی يفصّل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۶] (۱) كفاية الاصول: ۶۴.

[۵۴۷] (۱) بل مختار الاستاذ« مدّ ظلّه» هو تركّب المشتقّ كما سيجیء فی تنبيهاته. م ح- ی.

[۵۴۸] (۱) المائدة: ۳۸.

[۵۴۹] (۲) النور: ۲.

[۵۵۰] (۳) استدلّ بمثل الآيتين من فصّل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأوّل للأعمّ دون الثانی. منه مدّ ظلّه.

[۵۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۷۰.

[۵۵۲] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۸۴.

[۵۵۳] (۳) البقرة: ۱۲۴.

[۵۵۴] (۱) كفاية الاصول: ۶۸.

[۵۵۵] (۱) كفاية الاصول: ۷۴.

[۵۵۶] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۹۴.

[۵۵۷] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۹۵.

[۵۵۸] (۱) شرح المطالع: ۱۱. و« المطالع» فی المنطق، للقاضی سراج الدين محمود بن أبی بكر الارموی المتوفّى سنة: ۶۸۶ ه. ق، وشرحه لقطب الدين الرازی المتوفّى سنة: ۷۶۶ ه. ق. نهاية الدراية ۱: ۲۱۴، التعليقة ۳.

[۵۵۹] (۲) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميّتها، فهو متأخّر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ فی فصلها المقوّم لها. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۰] (۳) حاشية المحقّق الشريف على شرح المطالع: ۱۱.

[۵۶۱] (۴) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكالين يختصّ بنوع من المشتقّات، فإنّ الإشكال الأوّل لا يجری فی الخاصّة، لعدم استحالة أخذ مفهوم« الشیء» الذی هو عرض عامّ فی الخاصّة، والإشكال الثانی- وهو لزوم انقلاب الممكنة إلى الضروريّة- لا يجری فی الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأوّل يختصّ بالفصل والثانی بالخاصّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۲] (۱) لأنّ« الناطق» مشتقّ من النطق، وهو إمّا بمعنى التكلّم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراك الكلّيّات، فيكون إمّا كيفاً نفسانيّاً أو من مقولة الإضافة أو الإنفعال على الاختلاف الواقع فی حقيقة العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنّطق عرض خاصّ للإنسان لا جوهر ذاتی له. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۳] (۲) كفاية الاصول: ۷۱.

[۵۶۴] (۳) هو المحقّق النائينی رحمه الله فی فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۱۱، وأجود التقريرات ۱: ۱۰۲.

[۵۶۵] (۱) الفصول الغرويّة: ۶۱.

[۵۶۶] (۲) فى الكفاية« بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب المادّة يختصّ بالخاصّة كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۷] (۱) كفاية الاصول: ۷۲.

[۵۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۷۴.

[۵۶۹] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۹۸.

[۵۷۰] (۱) كفاية الاصول: ۷۴.

[۵۷۱] (۲) المصدر نفسه.

[۵۷۲] (۳) المناقشة مربوطة بما نسبه إلى أهل المعقول، وأمّا أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله قال: وأمّا« ما أفاده استاذنا العلّامة« أدام اللَّه أيّامه» فى المتن، من أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه أنّه بمفهومه لا يأبى عن الجرى والحمل بخلاف المبدء، فإنّه يأبى عنه، وأنّه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا- بشرط وبشرط لا- لا حفظ مفهوم واحد وملاحظة الطوارئ» فهو وإن كان صحيحاً فى نفسه حيث إنّهما كذلك كما سيجىء إن شاء اللَّه تعالى، إلّاأنّ إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فكلماتهم صريحة ... نهاية الدراية ۱: ۲۲۶. م ح- ى.

[۵۷۳] (۱) المبدء الحقيقى هو المادّة غير المتحصّلة مثل« ض- ر- ب» والمبدء المشهورى هو المصدر. م ح- ى.

[۵۷۴] (۲) المراد بالعامّ مفهوم« الشىء» وبالخاصّ مصداقه. م ح- ى.

[۵۷۵] (۳) حقّ العبارة أن يقال:« الشىء الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.

[۵۷۶] (۱) حقّ العبارة أن يقال:« الثوب الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.

[۵۷۷] (۲) نهاية الدراية ۱: ۲۲۱.

[۵۷۸] (۳) نهاية الدراية ۱: ۲۲۷.

[۵۷۹] (۴) أى عن العلّامة الدوانى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۸۰] (۵) هو الحكيم السبزوارى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۸۱] (۱) المعلّم الأوّل أرسطو، والثانى أبو نصر الفارابى. م ح- ى.

[۵۸۲] (۲) إذ الكيف إنّما هو الحرارة والبرودة، لا الحارّ والبارد لو لم يتحقّق بينهما الاتّحاد. م ح- ى.

[۵۸۳] (۳) نهاية الدراية ۱: ۲۲۳، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۴۲، التعليقة ۳.

[۵۸۴] (۴) نهاية الدراية ۱: ۲۲۵، نقلًا عن بعض المحقّقين الذى فسّر فى التعليقة بالحكيم السبزوارى رحمه الله.

[۵۸۵] (۱) بيّن شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» كلام الإمام رحمه الله بعبارة اخرى، وهى أنّه: كيف جعل حقيقة البياض متعصّية عن الحمل على موضوعها إذا لوحظت بما هى فى قباله، وقابلةً للحمل عليه إذا لوحظت مرتبة من وجوده، مع أنّ ما يقبل الحمل هو الأبيض، وأمّا البياض فلا- يقبله أصلًا، ألا- ترى أنّه لا- يصحّ أن تقول:« هذا الجدار بياض» معتذراً بأنّك لاحظت البياض مرتبة من مراتب وجود الجدار؟ م ح- ى.

[۵۸۶] (۱) أى على أهل المعقول. م ح- ى.

[۵۸۷] (۲) فالمادّة غير متحصّلة لا لفظاً ولا معنىً. م ح- ى.

[۵۸۸] (۳) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح- ى.

[۵۸۹] (۴) تهذيب الاصول ۱: ۱۷۲.

[۵۹۰] (۱) فإنّهما متّحدان حقيقةً ومتغايران بحسب كون الموضوع جزئيّاً والمحمول كلّيّاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۱] (۲) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۵۹۲] (۳) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل الإشكال على صاحب الفصول أمراً مستقلّاً، مع أنّ كلامه رحمه الله من تتمّةالأمر السابق، أعنی مسألة الفرق بين المشتقّ ومبدئه. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۳] (۴) أی مع ملاک الحمل الذی هو الهوهويّة والاتّحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر. م ح- ی.

[۵۹۴] (۵) كفاية الاصول: ۷۵.

[۵۹۵] (۱) المصدر نفسه.

[۵۹۶] (۲) المصدر نفسه.

[۵۹۷] (۳) المصدر نفسه.

[۵۹۸] (۴) نهاية الدراية ۱: ۲۳۲.

[۵۹۹] (۱) راجع ص ۲۰۵ مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.

[۶۰۰] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۷۸.

[۶۰۱] (۲) المصدر نفسه.

[۶۰۲] يوسفی گنابادی،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۰۳] (۱) كفاية الاصول: ۷۶.

[۶۰۴] (۲) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۶۰۵] (۱) كفاية الاصول: ۷۶.

[۶۰۶] (۲) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۶۰۷] (۱) وهو الجاهل. م ح- ی.

[۶۰۸] (۲) كفاية الاصول: ۷۷.

[۶۰۹] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۱۸۰.

[۶۱۰] (۴) وإن عبّر فی مطاوی كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۱] (۵) فتارةً يكون التلبّس حلوليّاً كما فی مثل« الأبيض» واخرى صدوريّاً كما فی مثل« الضارب». منه مدّ ظلّهفی توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۶۱۲] (۶) فإنّ فی هيئة الفاعل نحواً من التلبّس وفی هيئة المفعول نحواً آخر وفی هيئة اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۶۱۳] (۱) فإنّ العرف يدرك التلبّس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعی، لا فيما إذا كان بينهما تغايرمفهومیّ فقط مع العينيّة الخارجيّة. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۴] (۲) كفاية الاصول: ۷۷.

[۶۱۵] (۳) وأمّا سبب الواجديّة فلا دخل له فی معنى المشتقّ، فالمالك مثلًا يكون بمعنى« من هو واجد للملك» وأمّا كون سبب الملكيّة هو الشراء أو الإرث أو الهبة فلا دخل له فی معناه. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۶] (۴) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۲۵، وتهذيب الاصول ۱: ۱۸۱.

[۶۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۷۸.

[۶۱۸] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لَم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّى بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.